حسن حنفي*

الهُويّة والاغتراب في الوعي العربي

يعود حسن حنفي في ورقته هذه إلى الغوص في معنى الهُويّة وارتباطها الجدليّ باللّغة، ويرى أنّ الهُويّة تتحوّل إلى اغتراب عندما تنقسم الذّات على نفسها بين ما هو كائنٌ وما ينبغي أن يكون، وذلك بسبب الاستبداد الواقع عليها. ويفرّق بين أشكال عديدة للاغتراب، مشددًا على العلاق المتينة بين الهُويّة والحرّية. ويؤكد أنّ انتقال التعدديّة اللغويّة إلى مستوى الثقافة يؤدي إلى تفتيت الأوطان إذا لم يتم استيعابها في مشروع حضاريّ واسع، يقبل التحدّي التاريخيّ، وهو ما بدت مؤشّراته في الثورات العربيّة التي أنتجت لغة جديدة تعبّر عن استرداد الهُويّة ونهاية الاغتراب.

"الهُويّة واللغة"، موضوعان مرتبطان، يتفاعلان في السّلوك الفرديّ والاجتماعي داخل الأوطان. يؤثّر كلٌّ منهما في الآخر، قوّةً وضعفًا. إذا قويتْ الهُويّة قويتْ اللُّغة، وإذا ضعُفَتْ الهُويّة ضعُفَتْ اللُّغة. اللّغة تعبيرٌ عن الهُويّة طبقًا للقول المشهور: "تحدّثْ حتّى أراكَ". وقد تحدّثَ اللهُ في الوحي حتّى تُعرف هُويّته. وتعني كلمة "لوجوس" في المسيحيّة، كما هي الحال في إنجيل يوحنّا، الكلمة والهُويّة والوجود في آن واحدٍ. والعروبة ليست بأب أو أمّ، كما هو في الحديث الشّهير، إنّما العروبة هي اللّسان. فكلّ من تحدّثَ العربيّة فهو عربيٌّ. وكلّ علماء العجم الذين تحدّثوا العربيّة، مثل سيبويه والفارسي وابن سينا... وغيرهم هم عربٌ، وبلال الحبشيّ، وصُهَيب الروميّ، وسلمان الفارسيّ، صحابة الرّسول، هم عربٌ أيضًا بفعل اللّغة.

أولًا: الهُويّة واللّغة: المعنى الاشتقاقيّ

"الهُويّة" من الضّمير "هُو"، يتحوّل إلى اسم، ومعناه أن يكون الشّخص هُو. هو اسم إشارةٍ يُحيل إلى "الآخر"، وليس إلى "الأنا". وهو ما يُعادل الحرف اللاتيني Id. ومنها اشتقّ أيضًا لفظ Identity، أمّا لفظ "الإنّية" فهو

* مفكّر مصري.

يعادل الحرف اللاتيني Ipse، ومنها اشتقّ Ipseity. وعليه، تمنَعُ كلّ أنانيّةٍ وخصوصيةٍ، لأنّ الهُويّة تُثبتُ الآخر قبل أن تُثبِتُ الأنا. ولا تُشتقّ الهُويّة من ضمير المتكلّم المفرد "الأنا" إلّا بمعنى الأنانيّة في مقابل الغيريّة. أمّا لفظ "الإنية" فمشتقٌّ من "إنّ"، حرف توكيدٍ ونصب، ومعناه أن يتأكّد وجود الشّيء وماهيّته من خلال التّعريف.

ويُماثِل لفظُ "الهُويّة" لفظَ "الماهيّة" عند الفلاسفة، أيْ جوهَر الشّيء وحقيقته. الهُويّة تماثُل بين الأنا والهُو، في حين أنّ الماهيّة تُماثِل بين الشّيء ونفسه. وهو أيضًا لفظٌ مشتقٌّ من أداة الاستفهام "ما"، وضمير الغائب المؤنّث "هي"، يستعمل في التعريف، في حين أنّ لفظ "الهُويّة" يُستعمل في الوجود. أمّا لفظ "جوهر" فهو صورةٌ فنّيةٌ من المعادن الثمينة، ويعني اللبّ والحقيقة، أو أغلى ما في الشّيء.

أمّا اللغة فإنّها مشتقّةٌ من فعل "لغا"، "يلغو"، ومنها اللّغو أي كثرة الكلام وقلّة المعنى[١]. وقد أصبح سائدًا بمعنى "اللّسان"، وهو اللفظ الذي يعادل Langue، الذي يعني أيضًا اللسان. وفي علوم اللغة أصبح الشّائع هو "اللسانيات"، وليس اللغويّات. وهو اللّفظ المستعمل في القرآن ﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣][٢]، في حين يكثُر استعمال لفظ الكلام، وهو صفةٌ لله، فالله متكلّمٌ، وقد يكون صمتًا، أو إشارةً أو رمزًا، كما حدث مع مريم عندما كانت آية براءتها ألّا تكلم الناس ثلاث ليال إلّا رمزًا. والصّمت عند الصوفيّة لغةٌ وتعبيرٌ أبلغ من الكلام، إذا اتّسعَت الرّؤية ضاقت العبارة، كما صرّح النفري.

الهُويّة أسبقُ في الوجود الإنساني من اللغة، وإن كان الوجود أسبق منها. فالوجود يوجد أوّلًا، ثمّ يتحرّك باعتباره وعيًا ذاتيًا إلى هُويّة، ثمّ تُعبّر الهُويّة عن نفسها في اللغة لإيصال رسالتها إلى الآخرين. فاللغة تعبيرٌ وإيصالٌ. ولا يوجد إلّا هيدغر الذي قال إنّ اللغة منزل الوجود، فاللغة توجد أوّلًا، ثمّ يسكن الوجود فيها،

١ ورد لفظ "اللّغو" في القرآن ١١ مرة بثلاثة معان. الأوّل تشويه الكلام مثل اللغو في القرآن ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ [فصلت: ٢٦] بقصد التشويه، وكذلك اللغو في الإيمان، أيْ الكلام الذي لا معنى له ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥]، وبمعنى النميمة في الإعراض عن اللّغو ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ﴾ [المؤمنون: ٣]، ﴿ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا ﴾ [الفرقان: ٧٢]، ﴿ وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ ﴾ [القصص: ٥٥]، وفي صورة الجنّة التي لا يُسمع فيها لغو ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا﴾ [الواقعة: ٢٥] يعادل اللّغو الإثم والكذب.

٢ ورد لفظ "لسان" في القرآن ٢٥ مرة. أكثرها بمعني الكذب (٩ مرّات)، ومعه الصدق (مرتان). ثم الفصاحة والعي (٨ مرّات)، ثم لسان القوم (٥ مرّات)، واللسان عربي ﴿لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ، بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٤- ١٩٥] حتى يتحقق الإنذار، وعلى الرغم من أنه لسان عربي إلا أنه مصدّق لما جاء قبله بالعبرية والآرامية ﴿وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَانًا عَرَبِيًّا لِيُنْذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ﴾ [الأحقاف: ١٠- ١٢]، وكل نبي أرسل بلسان قومه كي يكون أكثر تأثيرا ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤]. ولما كانت الأقوام مختلفة فالألسنة مختلفة ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ﴾ [الروم: ٢٢]. واللسان هو البلاغة والفصاحة والطلاقة مثل موسى مع هارون ﴿ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا﴾ [القصص: ٣٤]، دون تعجل ﴿لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ [القيامة: ١٦]. ودون تلعثم ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي﴾ [طه: ٢٧]، ﴿ وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي﴾ [الشعراء: ١٣]. وينشأ التلعثم من الخوف ﴿فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ ﴾ [الأحزاب: ١٩]، واللسان هو القولَ الصادق ﴿ وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا﴾ [مريم: ٥٠]، ﴿وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾ [الشعراء: ٨٤]، ونقيضه هو القول الكاذب ﴿لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ [النحل: ١١٦]، ﴿يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ﴾ [آل عمران: ٧٨]، ﴿وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ﴾ [النساء: ٤٦]، ﴿وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ﴾ [النحل: ٦٢]. ويلقي اللسان بالسوء ﴿وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُمْ بِالسُّوءِ﴾ [الممتحنة: ٢]. ويعبر عمّا ليس في القلب وهو طريق النفاق. واللسان يعبّر عمّا في القلب كجزء من وحدة الوعي الذاتي العقلي، العقل واللسان والفعل ﴿يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ([الفتح: ١١]، ﴿وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُمْ بِالسُّوءِ﴾ [الممتحنة: ٢]، ﴿وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ﴾ [النّحل: ٦٢]، ﴿إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ [النّور: ١٥]. واللسان شاهد ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ، وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ﴾ [البلد: ١١]، ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُم﴾ [النور: ٢٤].

وهي المعركة التي دارت في الفلسفة الغربية بين الفلسفة الحديثة، حيث تسبق الماهية الوجود، والماهيّة هي الفكر أو الوعي، أو بالتعبير الديكارتي "الكوجيتو"؛ والفلسفة المعاصرة التي يسبق فيها الوجود الماهيّة. فالوجود أوّلًا، ثمّ تتخلّق الماهيّة بفعل الحرّية. الوجود هو الهُويّة ودلالته هي الماهيّة، واللغة هي الحامل لها والمؤثّر فيها.

وقد تحدّث الفلاسفة عن قانون الهُويّة، أن يكون الشيء مطابقًا لنفسه وليس غيره. وهو مبدأٌ ميتافيزيقيٌّ من مبادئ الوجود. وعدّه الوضعيّون تحصيلًا حاصلًا. فمن الطبيعيّ أن يكون الشيء هو نفسه وليس غيره. هو مشكلةٌ زائفةٌ، وعليه لا حلّ لها، فالفيلسوف المثاليّ يثير الغبار، ثمّ يشتكي من عدم الرّؤية.

والحقيقة أنّ الهُويّة ليست قضيّةً صوريّةً بين الإثبات والنّفي، بين المثاليّين والواقعيّين، بل هي تجربةٌ إنسانيّةٌ معيشةٌ. فالإنسان هو الذي له هُويّة وليس الشّيء الطبيعيّ. هُويّة الشّيء إسقاط من هُويّة الإنسان على الطبيعة، من الداخل على الخارج. تتجلّى في لغة الحبّ الإنساني، ولغة الحبّ الإلهي عندما يقول الحبيب "أنت أنت"، واصفًا الحبيب سواء كانت الحبيبة أم الله. وهي لغة التوحّد بين الحبيبين "أنا أنت، وأنت أنا". وكلّ صياغةٍ نظريّةٍ لقانون الهُويّة وما يقابله من قانون التّناقض هي تجريدٌ نظريٌّ لتجربةٍ معيشةٍ، كما هي الحال في قانون الجدل عند الفيلسوف الألماني فشته الأنا تساوي الأنا، والأنا ليست "اللّاأنا". قانون الهُويّة تعبيرٌ عن ألمانيا المحتلّة من نابليون. وقانون التّناقض هو التّعارض بين ألمانيا والمحتلّ. والأنا المطلق المركب من الأنا و"اللّاأنا" هي الإنسانية الخالية من الاحتلال عندما تعيش الشّعوب جميعها كشعب واحد.

الهُويّة إمكانيةٌ توجد، أو لا توجد، مصاحبةً للوجود كوعيٍ ذاتيٍّ. تتخلّق بالحرّية. كلّ ذات لها هُويّة كامنةٌ توحّدها وتحميها من الانقسام. الوجود الإنسانيّ غير الوجود الطبيعيّ. مقولاتها الوجود والإمكانيّة والوعي الذاتيّ، وليس الوجود والعدم. جعلها هيغل في منطقة جوهر الوجود تتخلّق منه، ولكن ليس بفعل الضرورة بل بفعل الحرّية. وفي هذه الحالة تسمّى الهُويّة "الهُويّة والذاتيّة" Self-identity. وفي هذه الحالة لا يحتاج تحليل الهُويّة واللغة إلى مراجع القيل والقال ونقل تجارب الآخرين وتحليلاتهم من دون الاستناد إلى تجربةٍ معيشةٍ حيّةٍ. وقد تمّ اللّجوء إليها في أقلّ الحدود.

ثانيًا: الهُويّة والاغتراب

تتحوّل الهُويّة إلى اغتراب عندما تنقسم الذّات على نفسها بين ما هو كائنٌ، وما يجب أن يكون. وبسبب الاستبداد الواقع عليها، تشعرُ الذّات بالانكسار، أو ما سمّاه الفلاسفة الوجوديّون المعاصرون "الاغتراب"، تعيشُ في عالم لا تسيطر عليه، وتشعرُ بالعجز عن تغييره، لا تمارس حرّيّتَها، وبذلك تفقدُ وجودَها. يصبح وجودها مثل العدم، أو على الأقلّ، مثل الوجود الطبيعيّ للأشياء. فالوجود الإنسانيّ بلا حرّية يُصبح وجودًا طبيعيًّا، يُصبح شيئًا، يُصبح جزءًا من عالم الضّرورة. والاغتراب في المقابل ليس ظاهرةً نفسيّةً خالصةً، أو ظاهرةً يدرسُها علم النّفس المرضيّ، بل هي ظاهرةٌ وجوديّةٌ يَدرسُها علم النفس الوجودي، فالنّفس في بدن، والبدن في عالم، وهو ما سمّاه الوجوديّون "الوجود في العالم" (In-der-Welt-Sein). والاغتراب أيضًا ظاهرةٌ في علم النّفس المعرفيّ، إذ يستطيع المغترب أن يكتشف عوالم لا يكتشفها السويّ، مثل معظم الفنّانين، وكما

هو معروفٌ "الفنون جنونٌ"، السّلبُ إيجابٌ، والإيجابُ سلبٌ. ما يهمّ هو النّقطة الحسّاسة التي تتكشّف منها الدّلالات بلمسِها، لذلك كان المنهج الوصفيّ أفضلَ المناهج لتناول "الهُويّة واللغة". وهو المنهج القادر على تحليل التجارب الشعوريّة من أجل اقتناص دلالاتها، التّجارب الذاتيّة والتجارب المشتركة.

وللاغتراب أشكالٌ عديدةٌ، الاغتراب الدينيّ، والاغتراب الاجتماعيّ، والاغتراب الثقافيّ، والاغتراب السياسيّ، والاغتراب التاريخيّ، وهو ما ظنّه البعض هُويّة دينيةً، أو اجتماعيةً، أو سياسيةً، أو ثقافيةً، أو تاريخيةً.

يتخلّل الاغتراب الدينيّ الطبقات كلّها، العُليا والوُسطى والدُنيا، تجد الذّات نفسها في غيرها الأقوى منها، تعويضًا عن عجزها، وهو الله، فتتّجه إلى الله فكرًا وشعورًا وسلوكًا. فهو الموجود القديم الباقي الذي ليس له مكانٌ، ولا يشبه الحوادث، وواحدٌ كردّ فعل على أوصاف الذّات الإنسانيّة. فالذّات غير موجودةٍ، وجودُها طائرٌ عرضيٌّ، أقرب إلى العدم. وهي قديمةٌ تمتدّ جذورها في أعماق الوجود، وليست ذاتًا عارضة حادثة. وهي ذاتٌ باقيةٌ لا تفنى في مقابل الذّات المتّجهة نحو الموت. فلكلّ أجل كتابٌ. وهي ذاتٌ حاضرةٌ في كلّ مكان، وليست محدّدةً في مكان تنهزم فيه ولا تهرب. وهي لا تشبه الحوادث لأنّها غير مرئيّةٍ، ولا متصوّرةٍ "كلّ ما خطر في بالك فالله غير ذلك". وهي واحدٌ فردٌ لا مثيلَ له ولا شبيهَ، لا ازدواجيّةَ فيه ولا تعدّدَ. وهي الأوصاف الستّ التي يعطيها الوعي المغترب للذّات الإلهية، يرى فيها نفسه، ويتخيّل فيها كماله، ويعبّر من خلالها عمّا يجب أن يكون. وتُعزى له سبع صفات: العلم، والقدرة، والحياة، والسّمع، والبصر، والكلام، والإرادة، كردّ فعل على الإحساس بالجهل والعجز والموت، ولا سمع ولا بصر، ولا كلام، ولا إرادة، كما هو المثل في الحكمة الصينيّة القديمة: "لا أسمع، لا أبصر، لا أتكلّم". وتُعزي الذّات وتجسّد آمالها وما تريد تحقيقه في أسماء الله التّسعة والتّسعين. تعبّر عمّا يُريد الإنسان تحقيقه من عزّةٍ وقوّةٍ وهيمنةٍ. ويحتمي الوعي المغترب بالنصّ إذا عجز عن فهم الواقع، ويتّجه إلى الله في التصوّف صاعدًا إليه في الطريق الصوفيّ، ابتداءً من التّوبة حتّى الفناء، معزّيًا نفسه بالصّبر والتوكّل والرّضا والقناعة، ويُخفي اغترابه الفعليّ بالأشكال والرسوم والشعائر في العبادات، مبيّنًا التزامه بها. وقد استعملت الحركة السلفيّة في الانتخابات الأخيرة في مصر شعارات مثل "طريق الرّسول"، "الطريق إلى الله"، والفرج آت من أعلى. ويتوحّد مع الرسول في الأدعية النبويّة في الموالد والأعياد الدينية محوّلًا الرّسالة إلى شخص الرّسول، يحفظ القرآن ويُرتّله، ولا يعمل به لأنّه أسهل، ويروي الأحاديث النبويّة طريقًا للخلاص، ويُفسّر القرآن، جاعلًا معاركه في التاريخ، يجعل الدّين هو كلّ شيءٍ في حياته، يضمن به السّعادة في الدنيا، والخلاص في الآخرة.

أمّا الاغتراب السياسيّ فهو لجوء النّخبة بخاصّةٍ إلى الاحتماء بالأيديولوجيا السياسيّة، بصرف النّظر عن نوعها، ألبيراليّة كانت أم ماركسيّةً أم اشتراكيّةً أم قوميّة. فالحقيقة ليست في تحقّق الهُويّة في العالم، ابتداءً من وحدة الذّات دون انقسامها، لكن في المذهب السياسي، تمامًا مثل الاغتراب الديني الذي يرى خلاصه في العقيدة الدينية. وتخرج الهُويّة في مذهب نخبويّ ليس بالضرورة أن يتحقّق، وليس بالضّرورة أن تكون له جماهير، على عكس الاغتراب الدينيّ الذي ينبع من قلب الجماهير. الاغتراب السياسي أن تجد الذّات نفسها في حزب، كما يجد الاغتراب الدينيّ نفسه في جماعةٍ. فالهُويّة الضّائعة تجد نفسها مع الآخرين، نخبةً أو جمهورًا. الانتماء إلى حزب سياسيّ تعويض عن الهُويّة الضائعة. فالبديل أفضل من اللّاشيء. الاغتراب السياسيّ هو أن تختار النخبة أيديولوجيات علمانيّةً خالصةً، مثل الليبراليّة أو الاشتراكيّة أو القوميّة أو الماركسيّة، والجماهير مغروزة إلى أعناقها في موروثها الدّينيّ، الذي تكون له أغلبيّة الأصوات في حالة انتخابات حرّةٍ نزيهةٍ. وتكون

الأيديولوجيات العلمانيّة، على الرّغم من تعبير برامجها عن مصالح الجماهير، في الأقلّية، محاصرةً بين المطرقة والسّندان. هو اغترابٌ مزدوجٌ؛ اغترابٌ دينيٌّ عند الجماهير، واغترابٌ سياسيٌّ عند النّخبة، كلّ منها ردّ فعل على الآخر. النتيجة مختلفةٌ، لكن البداية واحدةٌ. وهو الولاء الأيديولوجيّ المُسبق بدلًا من الاعتماد على الثقافة الشعبيّة وجعلها حاملًا للبرامج الوطنيّة. الخطاب السلفيّ يعرف كيف يقول، استعمال الموروث الدينيّ، لكنّه لا يعرف ماذا يقول، الدعوة إلى الأوامر والنّواهي الدينية الخاصّة معظمها بالجنس. والخطاب العلمانيّ يعرف ماذا يقول، الحرّية والديمقراطية، والتعدّدية السياسية والمجتمع المدنيّ، لكنّه لا يعرف كيف يقول، يلجأ إلى الأيديولوجيات الغربيّة للتّحديث، التي لا تفهمها العامّة. ويُقضى على الاغترابين الدينيّ والسياسيّ بإيجاد خطاب ثالث يعرف كيف يقول، استعمال الموروث الشعبيّ، وماذا يقول المضمون الليبراليّ، أو الاشتراكيّ، أو القوميّ. وهو خطابٌ يجمع بين البدن والرّوح، وينتهي الاستقطاب الحادّ بين السلفيّة والعلمانيّة.

أمّا الاغتراب الاجتماعيّ فهو انتماء الذّات إلى طبقةٍ عُليا تحمي مصالحها، مُضحّيةً بالهُويّة الوطنيّة. تحقّق الذّات نفسها في مجموعة رجال الأعمال، وحياة البنوك، والمضاربة في البورصات، وتهريب الأموال، والرّشوة، والجمع بين رجال المال ورجال السياسة في طبقة الحكم. وعندما تنتمي الذّات إلى الطبقة المتوسّطة فإنّها تنعم بالثروة، وتهنأ بالاستهلاك. وتستثمر في "المولات" و"السنتر" لاستنزاف بقايا أموال المُستهلكين. وتجد في "الحداثة" تعويضًا عن فقدان الهُويّة. فلا أحد يُعيبها. أمّا الطبقة الدُنيا فتقضي على اغترابها في الفُتات الذي يُقدّم إليها.. السّلع التموينيّة المدعمة، وطلبات الإسكان الشعبي، والبحث عن علاج مجاني، وتعليم حكومي، أو وظائفَ للعاطلين في أيّ مكان، وبأيّ أجر. وقد تكون الهجرة هي العلاج الحاسم، وقوفًا أمام السفارات الأجنبيّة بالسّاعات لتقديم طلبات الهجرة. وإنْ استحالَتْ الهجرة الشرعيّة لجأ المرء إلى الهجرة غير الشرعيّة عن طريق القوارب في البحار، من الجنوب إلى الشمال، حتّى ولو ضحّى بحياته غرقًا، أو لو قُبض عليه بعد الوصول ورُحّل إلى بلده الأصليّ الذي فقد فيه هويّته. وهو على نقيض الاغتراب الاجتماعيّ الذي يغرق فيه الشابّ في المخدّرات، وينضمّ إلى جماعات الأُنس لينسى نفسه ويفرّج همّه. **فالأوّل** اغتراب إلى الخارج؛ **والثاني** اغتراب إلى الدّاخل. وفي كلتا الحالين تغيب الهُويّة الذاتيّة الملتزمة بالواقع الاجتماعي، وقد يقع القتل في الاغتراب الأوّل من الشراهة، وفي الاغتراب الثاني من الجوع، وفي كلتا الحالين تغيب القيم، وهنا لا فرق بين غنيٍّ وفقير، فكلاهما يتساويان في الاغتراب، الاغتراب في الغِنى والإغناء، والاغتراب في الفقر والإفقار.

أمّا الاغتراب التاريخي فهو ألا تعيش الذّات لحظتها الحاضرة لصعوبة الدخول فيها، وتستسهل العيش في لحظتها الماضية، فتنشأ الحركة السلفيّة، فالماضي أفضل من الحاضر، والصّحابة والتابعون أكثر إغراءً من لصوص اليوم والمرتشين، الماضي مفتوحٌ عن طريق الخيال والتمنّي، والحاضر مسدود عن طريق العقل والفعل. والموروث الديني يؤيّد هذا الاغتراب، مثل "خير القرون قرني"، ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾ [مريم: ٥٩]. والثقافة الشعبية والأمثال العامّية تغذّيه، مثل "من فات قديمه تاه"، و"الدهن في العتاقي"، و"إن فاتك الميري اتمرمغ في ترابه". والتواصل مع الماضي أسهل من التواصل مع الحاضر. والقطيعة مع الماضي أصعب من القطيعة مع الحاضر. لذلك صعُب غرز مفهوم التقدّم، والثقافة كلّها أمور تجعل اتّجاهها إلى الوراء. وقد يكون الاغتراب التاريخي قفزًا نحو المستقبل، فتنشأ الحركة العلمانيّة التي تودّ نقل الحاضر إلى نموذجٍ واحدٍ يقوم على المجتمع المدنيّ في مجتمعٍ دينيٍّ، وعلى الديمقراطية في مجتمع ذي ثقافةٍ استبداديّة، وعلى التعدديّة في مجتمعٍ يقوم على الفرقة الناجية، وأنّ الحقّ من طرفٍ واحدٍ، وعلى

المساواة في مجتمع تقوم ثقافته على التمايز الطبقيّ باعتباره تمايزًا طبيعيًّا اعتمادًا على سوء تفسير الآية ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ [الزخرف: ٣٢]، ويُسعى إلى تأسيس عقلانيّة في مجتمع يقوم على الخرافة، ويُطمع في إقامة مجتمع علميٍّ، وثقافته تقوم على الأسطورة. أمّا التواصل مع الحاضر الذي يُساعد على استرداد الهُويّة والقضاء على الاغتراب فنادرًا ما يسعى إليه أحدٌ. وإن حدَث فالحاضر لديه هو السّلطة والحكم. حتّى لو وقع نظام ثوريٌّ. فهو استبدال نظام بنظام، ومؤسّسات بمؤسّسات، وخطاب بخطاب، من دون أن تتغيّر العقلية والمنظور والرّؤية إلى العالم. ولا فرق بين دينيٍّ ومدنيٍّ، فالرؤية واحدة، ولا فرق بين دينيٍّ وعسكريٍّ عندما يسعى كلّ منهما إلى السّلطة.

وعلى نقيض ضياع الهُويّة في الاغتراب، هناك مزيدٌ من تأكيد الهُويّة، إلى درجة تفجّرها وانتشارها خارج حدودها، كما هي الحال في النازيّة والفاشيّة والعنصريّة والصهيونيّة. وهو ما يناقض المعنى الاشتقاقيّ للفظ "الهُويّة" من "هو"، أي الآخر. ففي النازيّة تتفجّر الهُويّة الألمانية الفرديّة والجماعية خارج حدودها، ليس فقط لضمّ كلّ ألمانيٍّ خارج حدود ألمانيا باعتبارها دولةً وطنيّةً، بل لتبتلع هويّات الآخرين المجاورة الفرنسيّة والهولنديّة والبلجيكيّة والدول الإسلاميّة في أوروبا الشرقيّة والروسيّة. "ألمانيا فوق الجميع". فالجنس الآري أعلى وأسمى من الجنس السّامي. ويُقدَّم اليهود إلى المحرقة بصرف النّظر عن عددهم. فمن قتل نفسًا بغير حقّ فكأنّما قتل الناس جميعًا، ومع ذلك هناك حدودٌ لانتشار الهُويّة بالطريق العسكريّة ومعاداة معظم الشعوب. وهو ما انضمّت إليه اليابان باحتلالها جنوب شرق آسيا. وقد يقال إنّ هذا الانتشار للهُويّة خارج حدودها هو ردّ فعل على هزيمة ألمانيا واليابان في الحرب العالمية الأولى وإذلالهما بعد الهزيمة. وقد انتهى هذا الانتشار بالسّلاح النوويّ وتفجير القنبلة الذرية على هيروشيما وناغازاكي. وهي عنصريةٌ أخرى، إلقاء السلاح النووي على اليابان وليس ألمانيا، والفتك بمئات الألوف من الضّحايا في آسيا وليس في أوروبا. وما قامت به النازيّة في أوروبا والمجال الحيوي في آسيا، قامت به الفاشيّة في أفريقيا عندما احتلّت إيطاليا الحبشة والصومال وليبيا، امتدادًا للهُويّة الإيطالية خارج حدودها. ثمّ قامت الصهيونيّة بالدور نفسه عندما جمعت الهُويّة اليهوديّة من كلّ مكان، وهاجرت إلى فلسطين. وطردت أهلها وشرّدتهم في مخيّمات، أو إلى بلاد المهجر، أو قتلهم في أوطانهم. وما زالت تريد الاعتراف بها كدولةٍ يهوديّةٍ، ليس فقط على حساب الفلسطينيّين، بل أيضًا على حساب السوريّين واللبنانيّين والأردنيّين والمصريّين، والدول المحيطة كلّها. فلا توجد إلا هُويّة واحدةٌ هي الهُويّة اليهوديّة، وإلا قوميّةٌ واحدةٌ هي القوميّة الإسرائيلية، تقوم الهُويّة هنا ليس فقط على إثبات الذات، بل على العدوان على الآخر، ما يقضي على الهُويّة ذاتها على الأمد الطويل، عندما تبدأ الهويّات الأخرى المُعتدى عليها بحركات التحرّر الوطني، وتنتصر الحرّية على الاستبداد كقانون تاريخيٍّ.

وتستطيع الذّات أن تستردّ هويّتها، وتزيح القسمة عن كاهلها، وتستعيد وحدتها، وتقضي على اغترابها عن طريق الثّقة بالنّفس، وعودة الوعي، وإزاحة الإحساس بالعجز، وأنّ الذّات أضعف من العالم، والعالم أقوى منها. تستطيع ذلك عن طريق الصّدق، وأن يكون ما في القلب على اللّسان، أي التّوحيد بين الهُويّة واللغة، بين الوجود والكلمة. وتستبعد كلّ مظاهر النّفاق عندما تقول ما لا تشعر به، وتشعر بما لا تقوله. وتستبعد كلّ مظاهر العجز عندما تقول ما لا تفعل، وتفعل ما لا تقول. ومن ثمّ ينتهي إعلام السّلطة وفقه السلطان الذي يقوم على الازدواجيّة. فالاغتراب ازدواجيةٌ لا يمكن القضاء عليه بازدواجيّةٍ أخرَى. وتقاوم كلّ مظاهر الإحساس بعقدة النّقص تجاه الآخر، التي تربّت فيها أمام إيحاء الآخر لها بعقدة العظمة التي لديه. فالبشر

متساوون في الإبداع، والحضارات بين المدّ والجزر، لا توجد حضارةٌ باقيةٌ إلى الأبد، وأخرى ساقطةٌ إلى الأبد. فمسار الحضارات في دورات، وربّما الحضارة الغربيّة التي تُشعر المواطنَ بالعظمة، هي في الطريق إلى الانهيار، كما تتنبّأ بذلك فلاسفتها. وربّما الحضارة التي يشعر مواطنها بالنّقص هي في الطريق إلى النّهوض، فيما يسمّى "ريح الشّرق"، وترفض كلّ أشكال التعويض الديني والسياسي والاجتماعي التي تمارسها، وتسلك الطريق البديلة، الدخول في مسار التاريخ من جديدٍ بعد أن خرجت منه.

وما يحمي الذّات من تفجّر هويّتها خارجها لابتلاع ذوات الآخرين هو ما يفهم من وجود الآخر في الذّات، فيما سمّاه الفلاسفة المعاصرون "الذاتيّة المشتركة" (Inter-subjectivity). وهو ما يتّفق مع المعنى الاشتقاقيّ للفظ "هُويّة" من "هو"، أي الآخر، وليس من "الأنا" التي هي أصل "الأنانيّة". وتمثّل الذاتيّة المشتركة الإنسانيّة جمعاء. فليس للهُويّة مكانٌ وإن كانت فيه، وهو الوطن. وليس لها زمانٌ وإن كانت فيه، وهو التاريخ. تتولّد الهُويّة في مكان، مكان الميلاد، وتمتدّ في بقعة مكان الذكريات[٣]. لذلك كتب أبو حيّان التوحيدي **الحنين إلى الأوطان**. وبكى الرّسول ليلة الهجرة، وهو يُغادر مكّة، أحبّ الأوطان إليه، وعاد إليها بعد الفتح، ولا هجرة بعد الفتح. ثمّ تتولّد الذاتيّة المشتركة من داخل الأوطان إلى خارجها في القوم الذين ينتشرون خارج حدود الأوطان. حينئذٍ تُصبِح الأوطان الأقطار، أو بتعبير القدماء الأمصار. ويُصبِح القوم هو الوطن الأكبر. ومنها اشتقّت القومية، ومكوّنها الأساس اللسان وليس الدين، أو الطّائفة، أو المذهب، أو الجنس، أو حتّى الجغرافيا بمعنى البقعة من الأرض، أو التاريخ بمعنى التواصل مع الماضي. وهنا تبرز الدّوائر الثّلاث المُتداخلة، الوطن واللّسان والثقافة[٤]. تتعدّد الأوطان، وتتعدّد اللغات، وتتعدّد الثقافات، كما هي الحال في سويسرا بين الفرنسيّة والألمانية والإيطالية، ويكون الولاء العميق للّغة والثقافة. وهي الحال في الهند أيضًا عندما يتوحّد الوطن، وتتعدّد اللّغات والثّقافات. وهي الحال في بلجيكا عندما يتوحّد الوطن وتتعدّد اللغات والثقافات بين الفرنسيّة والفلمنكية. وكما هي الحال في إسبانيا عندما يتوحّد الوطن وتتعدّد اللغات والثقافات في بلاد الباسك، وكما هي الحال في كندا عندما يتوحّد الوطن وتتعدّد اللغات والثقافات بين الفرنسية والإنكليزية، وكما هي الحال في كثير من الدول الأفريقيّة ذات اللّغات والثّقافات المتعدّدة. فلكلّ قبيلة داخل الوطن الواحد لغتها وثقافتها. إذا قوي الوطن حافظ على وحدته. وإذا ضعف يبدأ خطر الحركات الانفصاليّة، كما حدث في السودان. وهو الآن ما يهدّد وحدة العراق ودول الخليج والمغرب العربيّ.

ثالثًا: اللّغة بين الوحدة والتنوّع

وإذا كانت الهُويّة متعدّدة الدّوائر ذات المركز الواحد ومهدّدةً بخطر الانقسام أو الاغتراب، قد تكون اللغة أيضًا متعدّدةً في الوطن الواحد، تهدّد وحدة الأوطان. وقد تمتدّ التعدديّة اللغويّة إلى مستوى الثقافة، فتُصبح التعدديّة الثقافية أساسًا ومقدّمةً لتفتيت الأوطان. الوحدة والتنوّع قانونٌ طبيعيٌ في الحياة الإنسانيّة، بل وفي الطبيعيّة. المهمّ هو أين تكون الوحدة، وأين يكون التنوّع؟

٣ فأنا من مواليد القاهرة، لغتي العربية، وثقافتي إسلاميّة.

٤ حسن حنفي، **الدوائر الثلاث** (القاهرة: دار العين، ٢٠١٠).

ليست القضيّة نظريّةً صرفةً، بل هي قضيّةٌ عمليّةٌ واقعيّةٌ تمسّ وحدة الوطن العربيّ وتنوّعه. فالوطن العربيّ واحد باسم اللغة والثّقافة والتاريخ المشترك والأرض المتواصلة، يهدّده التنوّع اللغويّ في الأطراف، الكرديّة في الشّمال، والبشتون والهنديّة في الخليج، في الأسواق، وأخيرًا الهنديّة في دوائر رجال الأعمال، واللهجات السودانية في الجنوب، والأمازيغيّة في جنوب المغرب العربي تتآكل الأطراف. وهي خطوةٌ نحو سقوط الأوطان، دولةٌ كرديّةٌ في الشمال، ودولةٌ شيعيةٌ في الخليج، ودولةٌ أفريقيّةٌ في جنوب السودان تنضمّ إلى الكومنولث وتتعامل مع إسرائيل، ودولةٌ أمازيغيةٌ في جنوب المغرب العربيّ. وهو ما وصفه القرآن (أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا [الرعد: ٤١]). ثمّ تنخر العامّية في القلب في مصر كأداة للتخاطب، وليس فقطَ في الحياة العامّة، بل أيضًا في الحياة العلميّة، في التدريس في الجامعات، وفي الإعلام في القنوات الفضائية الحكوميّة والخاصّة، بل وبدأت منذ مدّة الدعوة إلى الكتابة بالعامّية والأدب العاميّ، أسوةً بالزّجل وقُدرة بيرم التونسي وأحمد فؤاد نجم على التّعبير بها عن الواقع العربيّ، الأغاني بالعامّية، والمسرحيات بالعامّية، والحوار الروائي بالعامّية. وإن كان الحديث بالفُصحى فإنّه يكون مليئًا باللّحن حتّى من وزير الثقافة، والحجّة أنّ العامّية المصريّة مفهومةٌ لجميع العرب، بسبب موادّها الإذاعيّة والتلفزيونية وأفلامها، كما أنّ الفرنسية والإيطالية هي عامّية اللاتينية، فمن الطبيعيّ تطوّر الفُصحى إلى العامّية، ولولا القرآن لاندثرت الفُصحى.

وتخترق اللغات كلّها، في الأطراف وفي المركز، اللغات الأوروبية، بخاصّة الإنكليزية والفرنسية، إمّا حديثًا أو تعبيرات أو مصطلحات. ففي لبنان وسوريا والمغرب العربي، تنتشر الفرنكوفونية. وفي العراق، والأردن، والخليج، واليمن، والسودان، ومصر تنتشر الأنكلوفونيّة. وعلى الرّغم من وجود المقابل العربيّ إلا أنّ التعبير أو المصطلح الأجنبيّ أيسر على اللسان وأقرب إلى الذّهن، طبيعةً أو اصطناعًا، جهلًا أو تكلّفًا. وتدفع عقدة النّقص أمام الأجنبيّ إلى هذه الظاهرة لإخفائها أو لاستكمالها. كان ذلك مفهومًا في أثناء الاحتلال لمخاطبة المحتلّ ببعض ألفاظه ومصطلحاته. واستمرّ الأمر بعد الاستقلال بتأسيس مدارسَ لرياض الأطفال باللغات الأجنبيّة الفرنسيّة أو الإنكليزية خاصّةً، ثمّ الألمانيّة بعد ذلك، واستئنافها في المدارس الابتدائيّة والثانويّة والجامعات الخاصّة. وكلّما هبط التعليم في الجامعات الخاصّة، وكلّما زادت الشركات الأجنبية، احتاجت إلى خرّيجي الجامعات الخاصّة، على مستوى عال من الكفاءة اللغويّة والمهارات في أجهزة الاتصالات الحديثة والحاسبات الآليّة. ومهما كانت كفاءة التعليم للغات الأجنبيّة والتعبير بها في الحياة الخاصّة والعامّة، إلا أنّ اللغة الوطنية عادةً ما تكون أقدر على التعبير عن الفكر. وتكون اللغة الأجنبيّة أقلّ كفاءةً في ذلك. فلكلّ لغةٍ قدراتها التعبيريّة عند أبناء وطنها. اللّغة تجري مثل الدم في العروق، ولا يمكن نقل دم طوال الوقت مهما دعت الحاجة إلى ذلك.

وإن جرى الحديث باللغة العربيّة، فإنّها تكون حافلة بالكلمات المعرّبة، وما أكثرها في العلوم الحديثة حتّى سُمّيت هذه اللّغة "الفرانكو آراب". فلغة الطبّ والصّيدلة حافلة بها على الرّغم من وجود التّرجمة العربيّة له، مثل الأنتي بيوتكس للمضادّ الحيويّ، وهيديك لوجع الرّأس، وكانسر للسّرطان... إلخ. والأظهر في علوم الاتّصالات الحديثة مثل الكمبيوتر للحاسب الآليّ، والإنترنت لشبكة الاتّصال، والإيميل للبريد الإلكتروني، وفي التّصوير كلوز أب، أي التصوير عن قرب وأدواته، مثل الكاميرا لآلة التصوير. بل انتقل الأمر إلى مجال العلوم الإنسانيّة، مثل الإبستمولوجيا للمعرفة، والأنطولوجيا للوجود، والأكسيولوجيا للقيم، والسيكولوجيا لعلم النّفس، والسوسيولوجيا لعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا لعلم الإنسان، وانتقل ذلك

إلى المصطلحات الهيومانزم للنّزعة الإنسانيّة، والأيديالزم للمثاليّة، والرّياليزم للواقعيّة. ثمّ انتقل إلى الحياة العامّة، مثل كوافير لمصفّف الشعر أو الحلّاق، وكوفي شوب للمقهى، وعُرّبت بعض المصطلحات بلا رجعةٍ مثل مول، وسيتي سنتر، وسيتي ستارز، وأوكازيون، وبيتزا هت، وأوكي، وأولرايت. في حين تغلّب القدماء على هذه المشكلة، فبدأوا بالتعريب، ثمّ انتهوا بالنّقل، أي التّرجمة وإيجاد اللّفظ المقابل وخلقه بالعربيّة؛ ففي علوم المنطق قاطيغورياس أصبحت المقولات، باري أرمنياس للعبارة، وأنالوطيقا للتحليلات، وريطوريقا للخطابة، وديالكتيكا للجدل، وسوفسطيقا للمراء، وبويطيقا للشّعر، وما زالت هذه الألفاظ المنقولة تعيش معنا حتّى الآن. ولم يعد أحدٌ، إلا في ما ندر، يستعمل الألفاظ المعرّبة. وقد استعملت ألفاظٌ معرّبةٌ في القرآن الكريم من الروميّة، مثل الصّراط (Stratus)، ومشكاةٍ من الفارسيّة، والإنجيل من اليونانيّة، والتوراة من العبرية. وقد دخل كثيرٌ من الألفاظ العربية في اللغات الأجنبية عندما كان النّقل من العربية إلى اللاتينية في أواخر المرحلة الأولى للنّهضة الإسلامية التي يعادلها العصر الوسيط المبكر في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديّين، مثل ألفاظ سكر، وزيتون إلى الإسبانيّة، والطّرف الأغرّ (Travalgar) في بريطانيا، وسوق، وبازار من الفارسية إلى اللغة الفرنسية. وقد أُعدّت قواميسُ بأكملها للألفاظ الأجنبيّة في كلّ اللغات. وعادةً ما يكون النقل من لغة الحضارة القويّة إلى لغة الحضارة الضعيفة، كما نُقلت الألفاظ العربية إلى اللاتينية في نهاية المرحلة الأولى للحضارة الإسلامية، وكما تعرَّب الآن ألفاظ اللغات الأجنبية منذ قرنين من الزمان في نهاية المرحلة الثانية من الحضارة الإسلاميّة.

ويمتدّ الأمر من اللغة إلى الحياة اليوميّة، فاللّغة سلوك، وتنشأ ظاهرة التّغريب أو "التّفرنج"، كما سمّاه المصلحون منذ القرن الماضي. وتمتدّ إلى اللباس مثل: شورت، وبلوزة، وكوت، وبالطو، بل والملابس الداخلية مثل كيلوت، وسوتيان، والطعام والشّراب مثل سفن أب، واستيك، وهمبرغر، وبيف، وهوت سوس، ولدن، ومديوم، والبناء، المباني العالية في الصحراء الممتدّة أسوةً بمنهاتن. وتُستعمل كلماتٌ مثل أسانسير، وروف، وغروند فلور، وريسبشن، وويتر، وبلمان، وفي التعليم، مثل كندر غاردن، وتجارة إنكلش، كما تظهر في الرياضة مثل الفوت بول لكرة القدم، والفاول، وآوت.

وتمتدّ الظاهرة إلى الحياة الاقتصاديّة والسياسيّة، فلا فرق بين رأس المال الأجنبي ورأس المال الوطني، بين الشّركات الأجنبية والشركات الوطنية، بين البنك الدولي وصندوق النقد والبنك الوطني، بين إيداع الأموال في الخارج لاستثمار وأمان أكبر وإيداعها في الداخل خوفًا من التأميم والرقابة. ويُمحى الفرق بين الطربوش والقُبّعة، بين الأفندي والخواجة، ما يجعل العِمّة تثور على الاثنين، بتصنيف أحد المفكّرين العرب المعاصرين[٥]. وتنشأ الحركة السلفية بكلّ مظاهر تحريمها واستعادتها لعصر الرّسول وأساليب الحياة فيه. يُقابَل اغتراب اللغة باسم الحداثة باغتراب آخرَ للّغة باسم الأصالة، وهو ما يسهّل انتشار العامّية كبديل من رفض اللغتين القديمة والجديدة.

ويمتدّ الأمر إلى الحياة الثقافية، فتزداد نسبة الترجمة على التأليف، وتكثر مشاريعها، وتُعدّ الكتب المترجمة بالآلاف، الألف الأولى، الألف الثانية. وتتعدّد مراكز الترجمة في العواصم العربية، القاهرة وبيروت ودبي.

---

٥ عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، تعريب محمد عيتاني، تقديم مكسيم رودنسون (بيروت: دار الحقيقة للطباعة والنشر، ١٩٧٠).

وكلّ نهضةٍ ثقافيّةٍ تبدأ بمشروع للتّرجمة، وكلّما كانت مطابقةً للأصل المترجَم منه كانت سليمةً حتّى لو ضحّت بالأسلوب العربيّ في اللغة المترَجم إليها. وتنشأ ثقافةٌ منقولةٌ بلا أصول، ويكثر الحديث عن مشاهير الكتب المترجمة ومؤلّفيها لحاقًا بالثقافة العالميّة. فينشأ ردّ الفعل السلفيّ بنشر كتب السّلف التي تعبّر عن ثقافة القدماء وعلومهم. وكلتا الثقافتين، الوافدة والموروثة، لا تحقّق إبداعًا. فاللّغة هنا وسيلةٌ لنقل المعلومات، وليس للتعبير عن العلم، للنّقل وليس للإبداع. وهنا يكون الفنّ أفضل، لأنّ الفنّ لا نقل فيه. وتنتشر الازدواجيّة الثقافيّة من حيث المصادر، وليس فقط من حيث اللّغة، من حيث المضمون، وليس فقط من حيث وسائل التّعبير؛ ثقافة تترجم وتعرض، وثقافةٌ تشرح المتون وتهمش عليها.

وتلحق اللغة باغتراب الهُويّة، وتُساعد على اغتراب الفكر بعد اغتراب الوجود، ويُصبح الاغتراب هو النسيج الفعليّ للوجود العربيّ، هُويّة ولغةً وثقافةً، فيغترب العربيّ في التاريخ، ويخرج عن مساره. وتتغيّر معالم منطقته إلى هويّات ولغات وثقافات أخرى تحتلّها دويلاتٌ عرقيّةٌ طائفيّةٌ تُصبح فيها إسرائيل اليهوديّة أقوى دولة في المنطقة، تستولي على الموقع الجغرافي، وعلى المسار التاريخيّ، وعلى اللغة والثقافة. وتصبح الدولة العبريّة هي وريث المنطقة لغةً وثقافةً وتاريخًا، وتلك نغمة البائسين.

ومع ذلك، هناك من يقبل التحدّي التاريخي، فالعرب لا يزالون قائمين منذ جدّهم إبراهيم وأبيهم إسماعيل، تلقّوا الرسالة وحافظوا عليها، ونشروها شرقًا وغربًا، وكانوا صنّاعًا للحضارة على مدى سبعة قرون. وعلى الرّغم من الغزوات التي توالت عليهم من الشّرق من التّتار والمغول، ومن الغرب من الصليبيّين والاستعمار الحديث، إلا أنّهم قاوموا، ولا يزالون يذكرون حطين وعين جالوت. فقد قاموا بحركة تحرر وطنيٍّ في الخمسينيّات والستينيّات، ثمّ تحوّلت الدولة الوطنية إلى دولةٍ أمنيّةٍ استبداديّةٍ. فقامت الثورات العربية الأخيرة في تونس ومصر وليبيا، ولا تزال دائرةً في اليمن وسورية، وهي قاب قوسين أو أدنى من الانتصار. ولا تزال ثورات أخرى في البحرين، والكويت، والأردن، والجزائر، والمغرب، وأصبح العربيّ يدافع عن حقوقه، وتعلّم كيف ينزل إلى الشارع ويُصيح بأعلى صوته: "الشّعب يُريد إسقاط النظام"، "الشّعب يُريد إسقاط السفّاح". لغةٌ جديدةٌ تُعبّر عن استرداد الهُويّة ونهاية الاغتراب. والتحوّل من الهزيمة إلى النّصر، وتلك نغمة المتفائلين.

رمزي منير بعلبكي*

هُويّة الفُصحى

بحث في التّصنيف والخصائص

تقدم هذه الدراسة حفرًا لغويًّا وتاريخيًّا مقارنًا في أصول اللغة العربيّة بوصفها بنتًا للساميّة. وتتفحص أهم النظريات التي تناولت تشكّلها التاريخيّ واللغويّ، وتساهم في تحديد موقعها التصنيفيّ في مجموعتها، وموقعها التاريخيّ في التطوّر اللغويّ للأصول التي انبثقت منها. وتبيّن الدراسة المعالم الكبرى التي طبعت العربيّة بطابع انتمائها الساميّ، على المستوى الصوتيّ والصرفيّ والتركيبيّ والدلاليّ. كما تبيّن أيضًا الظّواهر التي انفردت بها عمّا في سائر الساميّات أو توسّعت بها عنها، حتّى أضحت سمات مميّزة لها، وأكسبتها تفردها وهُويّتها الخاصة.

ينصرفُ مصطلح "العربيّة" في أذهان كثير من أبنائها إلى "الفُصحى" تحديدًا، وهم يَعُدّونها النموذج الأعلى الذي أفضى "تحريفُه" بسبب من انتشار اللحن بين العامّة إلى نشوء العاميّات المُعاصرة. وليس بمستغرَب أن يكون هذا الاعتقاد هو الأغلب عند أبناء اللغة من غير أهل الاختصاص، إلا أنّ البحَث اللغويّ الجادّ يقتضي - أوّل ما يقتضي - ضبط المصطلحات والمفاهيم، باعتباره شرطًا لازمًا لسلامة المقاربة والتحليل. ولمّا كان تحديد هُويّة الفُصحى من مستلزمات النظر في بُعدٍ آخر من أبعاد الهُويّة، وهو موضوع المؤتمر العلميّ الذي يقدَّم فيه هذا البحث، يَحْسُن البدء بالتفرقة بين مصطلحين اثنين، هما "العربيّة" و"الفصحى"، ينطويان على ثلاثة مفاهيم مختلفة. أمّا "العربيّة" فكثيرًا ما يستخدمها الدارسون من دون أن يفرّقوا بين مفهومين اثنين يحتملهما المصطلح، **أوّلهما** يُراد به اللغة العربيّة على إطلاقها، ولا سيّما من حيث مقابلتُها بلغات أخرى مثل الفارسيّة، أو التركيّة، أو الفرنسيّة... إلخ، و**ثانيهما** يُراد به العربيّة الفُصحى بمختلف مراحلها، ولا يُستثنى من ذلك العاميّات. وإيضاحًا للفرق بين المفهومين، نستأنس بالفرق بين المصطلحين Arabic وArabiyya عند الدارسين الغربيّين، إذ يُطابق **الأوّل** المفهومَ العامّ، أي اللّغة العربيّة عند إطلاقها، وينحصر **الثاني** في المفهوم الأضيق الذي يُقصد به الفُصحى، إمّا وحدها وإمّا مع العاميّات. وإذ إنّ التفرقة بين المفهومين قد لا تكون

* عالم لغة ولسانيات- لبنان.

ميسورةً في الكلام العربيّ (إلا أن يُقال "اللغة العربيّة" تعبيرًا عن المفهوم الأوّل - وهو أمرٌ مُجافٍ لسلامة الأسلوب - ويُقتصر في الثاني على "العربيّة" مع ما قد يرافق ذلك من لبس)، من المستحسن دومًا أن يحدَّد المراد بـ"العربيّة" حيثما استُخدم المصطلح منعًا لأيّ لبس. وأمّا المصطلح الآخر - أي "الفصحى" - فينصرف تحديدًا إلى مرحلةٍ من تاريخ العربيّة تتمثّل بالشّعر الجاهليّ والقرآن الكريم وبعض النقوش الإسلاميّة، وبالتراث الأدبيّ الضّخم الذي وصلَنا ابتداءً من القرن الثاني للهجرة، والذي يُعَدّ استخدامُنا الحاضرُ للّغة خارجَ إطار العاميّات امتدادًا له، وإن فارق الاستخدامُ الحاليُّ للفُصحى استخدامَها في عصور سابقة من حيث المفردات والأساليب تحديدًا، مع تناسب كبير بين النّمطين من حيث القواعد الأساسيّة للصّرف والنّحو.

وتأسيسًا على ما تقَدّم سنستخدم في هذا البحث مصطلح "العربيّة" للدلالة على اللّغة العربيّة على إطلاقها (أي بما يوازي في الإنكليزيّة Arabic، وليس Arabiyya)، في حين نُشير بـ"الفُصحى" إلى مرحلة محدَّدة من مراحل العربيّة، هي تلك التي وصفناها أعلاه، إلا حيث نصَصْنا على أنّ المراد بـ"العربيّة" هو الفُصحى تحديدًا، فلا التباس في الاستعمال. وعليه، يقع البحث بطبيعته في قسمين، يتّصل **أوّلهما** اتّصالًا وثيقًا بـ"العربيّة"، ويدور **الثاني** على "الفُصحى". ولمّا كان الغرض هو أن نُحدّد هُويّة العربيّة، ولا سيّما فُصحاها، كان عمادُ القسم الأوّل البحث في تصنيفها ضمن المجموعة الساميّة، وعمادُ القسم الثاني الخصائص التي تُميّز الفصحى عن سائر اللّغات في تلك المجموعة. وبهذه المقاربة يتّضح مرادُنا من البحث عمّا نسمّيه هويّة العربيّة، ذلك أنّه يدور على قطبين: **أوّلهما** تصنيفيّ يحدّد موقع العربيّة في المنظومة الساميّة انطلاقًا من العلاقة القائمة بين مكوّنات تلك المنظومة؛ وأمّا **الثاني** فينظر في ما انفردت به الفُصحى، أو كادت، من خصائصَ لم تَرِثْها من المخزون الساميّ المشترك الذي يعبَّر عنه باللّغة الافتراضيّة المعروفة بالساميّة الأمّ (Proto-Semitic) وفيما تميّزت فيه عن أخواتها بمدى استخدامها له أو تعميمها أو ضبطها.

أولًا: العربيّة

لا بدّ أوّلًا من الإشارة إلى أنّ الوثائق التاريخيّة التي وصلتنا تتضمّن ذكرًا لجماعةٍ يُطلق عليها اسمٌ يتّصل بالعرب، وأنّ ذلك سابقٌ على ذكر اللسان العربيّ. وقد ورد اسم هذه الجماعة - أوّل ما ورد - في نقش مسماريّ يعود إلى عام ٨٥٣ قبل الميلاد، في عهد الملك الأشوريّ شَلْمَنَصَّـر الثالث الذي يذكر عدوًّا له اسمُه Gindibu، من أرض Arbi أو Arbāya [1]. ثمّ ترد الإشارة إلى جماعةٍ تُدعى العرب Arab في نقوش تعود إلى زمن تِغْلاتبلاسَر الثالث المتوفّى في عام ٧٢٧ ق. م، كما ترد إشارات مشابهة في نقوش الأخمينيّين، ومنهم داريوس الأوّل، المتوفّى في عام ٤٨٦ ق. م. وأحشورُش الأوّل، المتوفّى في عام ٤٦٥ ق. م. وأرتحششتا الأوّل، المتوفّى في عام ٤٢٤ ق. م[2]. وأمّا التوراة فقد ذُكر فيها العرب في مواضعَ متفرّقة من سفر إرِميا[3]، بوصفهم من سكّان البوادي.

---

١ انظر:
Kess Versteegh, *The Arabic Language* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), p.23.

2 Jan Retsö, "Das Arabische der Vorislamischen Zeit bei Klassischen und Orientalischen Autoren: Neue Beiträge zur Semitistik,"Erstes Arbeitstreffen der Arbeitsgemeinschaft Semitistik in der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft vom 11. bis zum 13. September 2000 and der Friedrich-Schiller-Universität Jena, (ed.) Norbert Nebes, (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 2002), pp.139-146.
& Jan Retsö, *The Arabs in Antiquity: Their history from the Assyrians to the Umayyads* (London: Routledge Curzon, 2003), pp. 235 - 250.

٣ سفر إرِميا، الإصحاح ٢٥، الآيات ١٨ - ٢٦؛ وانظر:
Retsö, *The Arabs in Antiquity* …, Op.Cit., pp. 212-228.

وإلى البادية[٤] ارتبطت تسمية العرب بذِكر الجمال؛ من ذلك مثلًا أنّ Gindibu، المشار إليه آنفًا، كان على رأس جيش يضمّ ألف جمل. ولهذا دلالة تاريخيّة بالغة، فالجمال دُجِّنت على ما يبدو في جنوب شبه الجزيرة العربيّة، ثمّ عُرفت في شمالها نحو القرن الثالث عشر قبل الميلاد بواسطة القوافل التجاريّة، فلعلّ الفترة اللاحقة التي تَشَكّل فيها نمطُ الحياة البدويّة القائمة على الجمال هي الزّمنُ الذي بدأت فيه معالم العربيّة في الظّهور، مكتسبةً خصائص أخذت تُميِّزها عن سائر الساميّات؛ وغنيٌّ عن البيان أنّ القطع بهذا الأمر ضربٌ من المُحال. ومع أنّ الإشارة إلى الجماعة المُسمّاة عربًا (بألفاظ من مثل Arabu أو Aribi أو arábioi) لا تعني بالضرورة أنّ لسانها كان عربيًّا، إذ قد تكون إشارةً إلى جماعةٍ إثنيّة أو عسكريّة، لا نستطيع أن نُسقط من الاحتمال أنّ المُراد بهذه التّسميات هم قومٌ مُيِّز لسانهم عن ألسنة سواهم من الأقوام، فوُصف بأنّه "عربيّ". ومهما يكن من أمر، فإنّ الإشارات الأولى إلى اللسان العربيّ إنّما ترد في المصادر الإغريقيّة واللاتينيّة في عبارات مثل arabikē Glōssa وarabikē diálectos وarabicus sermo وarabicus lingua[٥]. وإلى هذا يتضمّن التلمود نحو ثلاثين مفردة ينصّ على اتّصالها بالعرب أو الجزيرة العربيّة[٦]. وبعد ذلك تتوالى الإشارات إلى "العربيّة" على نحو موصول، ولعلّ أهمّها ما في القرآن الكريم، باعتباره النصّ الدينيّ الوحيد الذي يُعلن جهارًا ارتباطه الوثيق بلُغةٍ محدَّدة، ذلك أنّ اللفظ "عربيّ" ورد فيه إحدى عشرة مرّة، كلّها من دون استثناء صفة للكتاب نفسِه، أو للّسان الذي نزل به.

انطلاقًا من هذه اللّمحة التاريخيّة السّريعة عن أولى الإشارات إلى العربيّة وإلى القوم الذين يوحي اسمُهم بأنّهم ينطقون بها، نحاول أن نتلمّس العلاقة بين العربيّة وأخواتها، ذلك أنّ ذِكرها وَرَدَ غالبًا في نقوش تلك الأخوات، فكأنّ في ذلك دليلًا ضمنيًّا على لسان مخصوص لقوم بعينهم في إطار الحضارة الساميّة بمعناها الأوسع. ولقد حاول علماء الساميّات المقارَنة منذ أمدٍ بعيد أن يصنّفوا تلك اللّغات تصنيفًا مستندًا إلى خصائصها ومواضع انتشارها، فنشأ من ذلك التّصنيفُ التقليديّ الذي سنبيّنه أدناه. إلا أنّ هذا التّصنيف، كما يرى بعض الدّارسين، لم يَعُدْ مقبولًا بعد أن تطوّرت معرفتنا باللّغات الساميّة في العقود الأخيرة، وبخاصّة بعد اكتشاف لغات أو لهجات ساميّة لم تكن معروفة من قبل، كتلك المستخدَمة في إبلا وماري وتلّ بيدر وكش، ومع تطوّر فَهْمنا للنّصوص الأوغاريتيّة، وظهور نصوص جديدة مكتوبة بما اصطُلح على تسميته "العربيّة القديمة" (انظر أدناه). ولئن كان اكتشاف تلك اللّغات أو اللهجات باعثًا على اتّساع معرفتنا بالساميّات عمومًا، لقد كان مثار خلافٍ شديد من حيث التّصنيف. فالإبلاويّة التي اكتُشفت في السبعينيّات من القرن الماضي، مثلًا، تُعَدّ أكبر مدوَّنةٍ معروفة في تاريخ العالم خلال العصر البرونزي المبكر، أي بين الألفين الثالث والثاني ق.م، إلا أنّ تصنيفها مختلَف فيه، فمن العلماء من جعلها من اللّغات الساميّة الغربيّة، ومنهم من جعلها من اللغات الشرقيّة، أي الأكديّة، في حين يرى آخرون أنّها تقع في فئة مستقلّة متفرّعة من الساميّة الأمّ مباشرةً[٧]. وما يعنينا من كلّ هذا أنّ موقع العربيّة بين الساميّات كان الأكثر تأثّرًا بالنظريّة الجديدة لتصنيف هذه اللّغات، على ما

---

٤ وممّا قد يشير إلى الرّبط الموغِل في القِدم بين العربيّة والصحراء، إحدى النظريّات التي تفسّر كلمة "عَرَب" بإرجاعها إلى اللفظة السومريّة gab-bīr، ومعناها الصّحراء؛ انظر:
Versteegh, *The Arabic Language..*, Op. Cit., p.24.

5 Retsö, *The Arabs in Antiquity* …, Op.Cit., p.591.
& Retsö, "Arab", In: *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Ed. by Kees Versteegh (Leiden: E.J. Brill, 2006), Vol. 1, p. 131.

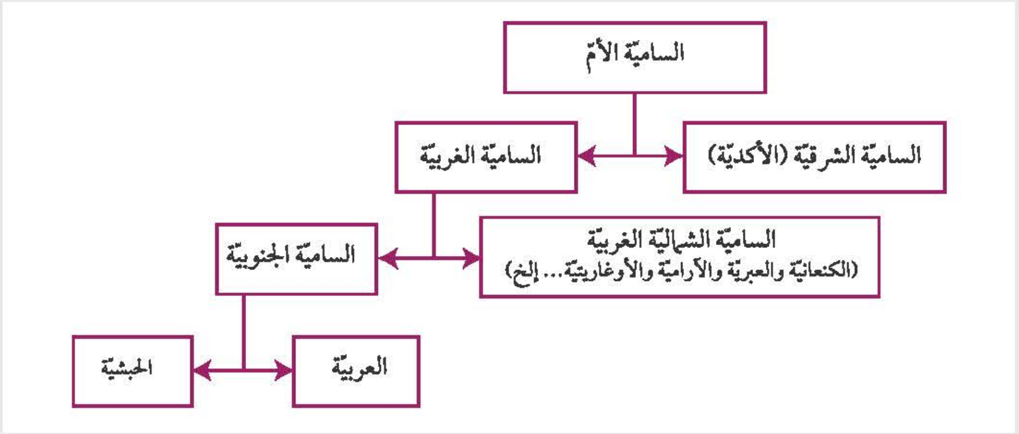
٦ للتوسّع في هذا الموضوع، انظر:
Retsö, "Das Arabische der Vorislamischen Zeit bei Klassischen und Orientalischen Autoren.., Op. Cit.
والمصادر المذكورة فيه.

٧ انظر: رمزي منير بعلبكي، "التأثيل المعجميّ وموقع العربيّة بين الساميّات"، مجلّة **المعجميّة**، العدد ٢٣ (٢٠٠٣)، ص ٢٠، الهامش ٢.
& Edward Lipiński, *Semitic languages: Outline of a Comparative Grammar* (Leuven: Peeters, 2001), pp. 51-52.

سنبيّن في عرضٍ سريع لكلتا النظريّتين، التقليديّة والجديدة.

يرجع النموذج التقليديّ إلى عهد Wright (١٨٩٠) وBergsträsser (١٩٢٣)، وBrockelmann (١٩٢٦) وGray (١٩٣٤)، وإليه يستند أيضًا تصنيف Moscati وزملائه (١٩٦٩)[8]، وعمادُه قسمة الساميّات إلى فرعين أساسيّين: الساميّة الشرقيّة، أي الأكديّة ومتفرّعاتها، والساميّة الغربيّة، ولها فرعان: الساميّة الشماليّة الغربيّة، أي الكنعانيّة والعبريّة والمؤابيّة والفينيقيّة والآراميّة... إلخ، والساميّة الجنوبيّة، وتشمل العربيّة والحبشيّة. والمُراد بالعربيّة وفق هذا التصنيف العربيّةُ الشماليّة التي تشمل الفُصحى، والعربيّةُ الجنوبيّة بلهجاتها القديمة (أي السبئيّة والمَعينيّة والقتبانيّة والحضرميّة)، والحديثة (مثل المهريّة والجِبّاليّة والسقطريّة والحرسوسيّة). وبعبارةٍ أخرى، تجمع العربيّةُ في هذا التصنيف عربيّةَ الشّمال وعربيّة الجنوب، وتتّصل اتّصالًا وثيقًا بالحبشيّة؛ وأمّا جامعُها باللغات الشماليّة الغربيّة فأصل مشترك هو الساميّة الغربيّة، على ما يُظهره الرسم التالي:

وللنظريّة التقليديّة هذه مسوّغات لغوية كثيرة، ولا يزال يرى بعض الدارسين أنّ تصنيف العربيّة ضمن الساميّة الجنوبيّة أمرٌ سليم[9]. ومع ذلك راج عند بعضهم، منذ أواسط السبعينيّات، تصنيفٌ جديد يقوم في المقام الأوّل على الخصائص الصرفيّة التي استحدثتها بعض اللغات الساميّة دون سواها، ويوافق التصنيف التقليديّ في القسمة الكبرى، أي الساميّة الشرقيّة والساميّة الغربيّة، ويخالفه بعد ذلك، إذ يفرّع الساميّةَ الغربيّة فرعين، هما الساميّة الوسطى والساميّة الجنوبيّة. ويُظهر الرّسمُ التالي معالم هذا التّصنيف:



إنّ أكثر ما يتّصل ببحثنا من حيث الفرق بين النموذجين المذكورين أعلاه موقع العربيّة؛ فالمُلاحَظ أنّ النّموذج الثاني أخرجها من الساميّة الجنوبيّة، وألحقها بفرع ذي تسمية جديدة هو الساميّة الوسطى Central Semitic ،

8 Moscati et al., *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages: Phonology and Morphology*, 2nd Ed. (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1969), pp. 3-15.

9 انظر مثلًا:
Joshua Blau, "Hebrew and North West Semitic: Reflections on the Classification of the Semitic Languages", *Hebrew Annual Review,* No. 2 (1978), pp. 21-44.
&: Werner Diem, "Die Genealogische Stellung des Arabischen in den Semitischen Sprachen: Ein ungelöstes Problem der Semitistik". *Studien aus Arabistik und Semitistik: Anton Spitaler zum Siebzigsten Geburtstag*, (ed.) Werner Diem, 65-85. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1980.
&: Andrzej Zaborski, "The Position of Arabic within the Semitic Dialect Continuum", In: Kinga Dévényi and T. Iványi (Ed.), *Proceedings of the Colloquium on Arabic Grammar* (Budapest: Eötvös Loránd University, 1991), pp. 365-375.
& Robert R. Ratcliffe, "Defining Morphological Isoglosses: The 'Broken' Plural and Semitic Sub Classification", *Journal of Near Eastern Studies,* No. 57 (1998), pp. 81-123.

فصارت أقرب إلى اللغات الشماليّة الغربيّة(١٠). إلا أنّها بانفصالها عن الساميّة الجنوبيّة انفصلت عن اللّهجات العربيّة الجنوبيّة، أي إنّ التباعد بين عربيّة الشمال وعربيّة الجنوب أضحى أكبر من التّباعد بين عربيّة الشمال والعبريّة، أو الآراميّة مثلًا.

لا ريب أنّ تصنيف الساميّات مسألةٌ بالغة التّعقيد، ولعلّ أشدّ جزئيّاتها تعقيدًا الجزء الذي يعنينا مباشرةً، أعني عربيّة الشمال. وكنتُ قد عرضتُ في بحث سابق للحجج اللغويّة، التي يُستدلّ بها على تصنيف العربيّة ضمن المجموعة الجنوبيّة وفقًا للنموذج التقليديّ، وتلك التي حَدَت ببعض الدارسين إلى جعلها فرعًا عن الساميّة الوسطى، ينتظمها والساميّة الشماليّة الغربيّة(١١). وفي ما يلي ذكرٌ سريع لأهمّ تلك الحُجج، نَخْلُص منها بعد ذلك إلى الاستنتاج الذي نرجّح صحّته.

أمّا النظريّة الجديدة فأقوى برهانها على انتساب العربيّة إلى الساميّة الجنوبيّة، على ما يُظهره الرسم الأوّل أعلاه مدارُه الأمور التالية:

أ – أنّ العربيّة، بفرعيها الشماليّ والجنوبيّ، والحبشيّة تشتركان في التوسّع في استخدام جموع التكسير، خلافًا للّغات الساميّة الأخرى التي تحتفظ منه ببقايا قد ترجع إلى مرحلة الساميّة الأمّ(١٢)؛

ب – أنّ العربيّة والحبشيّة تتميّزان بأنّ الصيغة الأساسيّة للفعل الماضي المبنيّ للمعلوم فيهما هي وِزان فَعَلَ Faʿala، وفيه فتحة بين أصلَيْه الثاني والثالث، أي بين عين الفعل ولامه، خلافًا لسائر الساميّات(١٣).

ج – أنّهما تنفردان بصيغتَيْ "فاعَلَ" و"تَفاعَلَ" المعروفتين عند المستشرقين بالتّصريفَيْن الثالث والسادس اللّذين يمثّلهما علماء الساميّات بـ"قاتَلَ" و"تَقاتَلَ"، ولذا فالأغلب أنّ الصيغتين مبتكَرتان في هاتين اللّغتين(١٤)، الأمر الذي يُعَدّ دليلًا قويًّا على الصّلة الوثيقة بين اللّغتين ضمن المجموعة الساميّة.

د – أنّ الصّامت / p*/ في الساميّة الأمّ قد تحوّل في العربيّة الشماليّة والجنوبيّة، دون سائر الساميّات، إلى

---

١٠ أوّل من أطلق مصطلح الساميّة الوسطى هو R. Hetzron، في بحثين منشورين عامَيْ ١٩٧٤ و١٩٧٦. وللتوسّع في المراد بالساميّة الوسطى، وفي العلاقة بين مكوّناتها انظر:

Alice Faber, "Genetic Subgroupings of the Semitic Languages", Ph.D. diss., University of Texas at Austin, 1980.
& Gideon Goldenberg, "The Semitic Languages of Ethiopia and their Classification", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, No. 40 (1977), pp. 461-507.
& Jonathan Rodgers, "The Subgrouping of the South Semitic Languages", In: A.S. Kaye (ed.), *Semitic Studies in Honor of Wolf Leslau*, Vol. 2 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1991), pp. 1323-1336.
& Rainer M. Voigt, "The Classification of Central Semitic", *Journal of Semitic Studies,* No. 32 (1987), pp. 1-21.
& John Huehnergard, "Languages of the Ancient Near East", *The Anchor Bible Dictionary,* New York, Vol. IV (1992), pp. 155-170.
& George E. Mendenhall, "Arabic in Semitic Linguistic History", *Journal of the American Oriental Society*, No. 126 (2006), pp. 17-26.

١١ بعلبكي، "التأثيل المعجميّ ...، مرجع سبق ذكره، ص ٢٣ – ٣٨.

١٢ قد لا يكون مَردُّ التشابه بين العربيّة والحبشيّة في استخدام جموع التكسير اشتراكها في إحداث ظاهرة جديدة تميّزهما عن أخواتهما، لأنّ في المخزون المشترك للساميّات، بل للّغات الساميّة – الحامية إجمالًا، ما يعزّز القول إنّ الظاهرة أوسع من العربيّة والحبشيّة، وإنّ استخدام هذه الجموع سقط – أو كاد – من سائر تلك اللغات.

١٣ جليٌّ أنّ خلوّ بعض الكتابات الساميّة من الحركات القصيرة لا يُسعفنا على القطع بطبيعة الصّائت الواقع بين عين الفعل ولامه فيها.

١٤ إلاّ أنّه من المحتمل أن يكون في العبريّة مقابل لوِزان "فاعَلَ" هو صيغة Pōʿēl، التي يتصرّف منها المضارع المعلوم yeqōṭēl، والمجهول yeqōṭal، واسم الفاعل meqōṭēl.

/f/[١٥].

هـ - أنّ عربيّة الشّمال وعربيّة الجنوب والحبشيّة تُبقي على الواو /w/ في أوائل الأفعال والأسماء على السواء، في حين تتحوّل في اللغات الشماليّة الغربيّة إلى /y/[١٦].

أمّا النظريّة التي تجعل العربيّة أقرب إلى اللغات الساميّة الشماليّة الغربيّة منها إلى الفرع الجنوبيّ، بما في ذلك الرّأي القائل بوجود ساميّة وسطى تُشارك الساميّةَ الجنوبيّة في تفرّعها عن الساميّة الغربيّة وإليها تنتمي العربيّة والساميّات الشماليّة الغربيّة، فأهمّ حججها التالية:

أ - أنّ الساميّة الوسطى، بما فيها العربيّة الشماليّة، أسقطت صيغة aqattal التي تَرِد في الأكديّة والحبشيّة والعربيّة الجنوبيّة، وأحلّت محلّها صيغة yaqtulu للدّلالة على الأحداث غير المنقضِية، ولعلّ ذلك حصل بزيادة الصّائت -u في آخر صيغة المضارع المجزوم yaqtul[١٧]؛

ب - أنّ استخدام العربيّة الشماليّة لصيغة الفعل المبنيّ للمجهول يقرّبها من اللغات الساميّة الشماليّة الغربيّة، ويفرّق بينها وبين العربيّة الجنوبيّة والحبشيّة[١٨].

ج - أنّ حركة حرف المضارَعة (وهو ضمير في الأصل) في الساميّة الوسطى إمّا فتحة في كلّ التصاريف، كما في العربيّة، وإمّا فتحة تحوّلت كسرةً، كما في العبريّة والآراميّة، وهذا مفارقٌ لما في الحبشيّة والعربيّة الجنوبيّة، فضمائر المضارَعة فيهما هي في الأصل *i-، وإن تكن تحوّلت إلى صائت شديد القِصَر في كلّ ضمائر الحبشيّة، نحو yeqabber وneqabber[١٩].

د - أنّ عربيّة الشّمال تخالف الحبشيّةَ، وعربيّةَ الجنوب في ضميرَي الرفع المتحرّكين للمتكلّم والمخاطب، إذ تستخدم العربيّة فيهما التّاء في نحو "كتبتُ" و"كتبتَ"، وتستخدم فيهما الحبشيّة الكاف في نحو qabarkū وqabarka، علمًا بأنّ اللّغات الشماليّة الغربيّة توافق العربيّة في استخدام التاء[٢٠].

---

١٥ تصحّ هذه الحجّة شرط ألاّ يكون التحوّل قد جرى في العربيّة والحبشيّة على نحوٍ مستقلّ في كلٍّ، ذلك أنّ تحوّل /p/ إلى /f/ يقع لأسباب صوتيّة مرجَّحة في كثير من اللغات، ومنها اللغات الهنديّة - الأوروبيّة.

١٦ انظر:
Anna Gr. Belova, "South Semitic Languages", In: *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Ed. by Kees Versteegh (Leiden: E.J. Brill, 2009). Vol. IV, pp. 300-315.

١٧ يردّ بعض الباحثين هذه الحجّة انطلاقًا من ترجيحهم وجود صيغة yaqtulu في النقوش العربيّة الجنوبيّة؛ انظر:
Zaborski, "The Position of Arabic within the Semitic Dialect Continuum", Op. Cit., p. 367.

١٨ هذه الحجّة كسابقتها يُوهنها أن غياب الصّوائت القصيرة في كتابة النقوش العربيّة الجنوبيّة لا يجيز الجزم بخلوّ اللّهجات العربيّة الجنوبيّة من صيغ المجهول خلوًا تامًّا.

١٩ يُلاحظ أنّ حركة حرف المضارَعة تتفاوت في الساميّة الشرقيّة بين الفتحة والكسرة، وأنّ للمقايسة أثرًا بيّنًا فيها من حيث تعميم الحركة الواحدة على مختلف الصّيغ، وهذان الأمران يَحولان دون التفرقة الحاسمة التي توحي بها الحجّة المذكورة أعلاه.

٢٠ حاصل هذا التوزيع عند القائلين بوجود الساميّة الوسطى أنّ العربيّة الشماليّة أقرب إلى الساميّات الشماليّة الغربيّة منها إلى العربيّة الجنوبيّة والحبشيّة. إلا أنّ هذا التّوزيع يعتريه أنّ بعض اللّهجات الآراميّة يستخدم الكاف لا التاء، انظر:
Goldenberg, "The Semitic Languages of Ethiopia and their Classification", Op. Cit., p. 478.
وأنّ الكاف ترد في بعض اللهجات اليمنيّة الحديثة، وقد يكون ذلك دليلًا على تنوّع ضمن العربيّة، وليس من أثر العربيّة الجنوبيّة في لهجات اليمن الحديثة تلك. أمّا ما ذكره اللغويّون والنُّحاة العرب من ورود الكاف في بعض شعر حِمْير بالعربيّة (انظر: أبو زيد الأنصاري، **النوادر**، تحقيق محمد عبد القادر أحمد (بيروت: دار الشروق، ١٩٨١)، ص ٤٣٧، و: الزجاجي، **الأمالي**، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: المؤسّسة العربيّة الحديثة، ١٣٨٢هـ)، ص ٢٣٦. فالظّاهر أنّه من أثر العربيّة الجنوبيّة في كلام أبنائها حين يصطنعون العربيّة. انظر أيضًا: ابن جني، **سرّ صناعة الإعراب**، تحقيق حسن هنداوي (دمشق: دار القلم، ١٩٨٥)، ١/ ٢٨١، وابن عصفور، **الممتع في التصريف**، تحقيق=

هـ - أنّ عربيّة الشّمال توافق العبريّة في استخدام na/ nā للضّمير المتّصل بالفعل المضارع المسند إلى المخاطبات والغائبات - نحو "تَقْبُرْنَ" و"يَقْبُرْنَ" العربيّتين وtiqbornā لكلتا الصّيغتين في العبريّة - وتخالف الحبشيّةَ التي يرد فيها الصّامت الطويل ā- في الصّيغتين، نحو teqabrā وyeqabrā (٢١).

جليٌّ ممّا تقدّم مقدار الصّعوبة النّاشئ عن أيّ تصنيف للعربيّة الشماليّة ضمن المجموعة الساميّة، ولعلّ إجماع الدّارسين لا ينعقد إلا على عدم الجمع بينها وبين الساميّة الشرقيّة في فرع واحد؛ وهذا طبعًا من المسلّمات. إلا أنّه من الجائز القول إنّ مجموع المسائل العشر المُشار إليها في الحجج التّي بيّنّاها لكلتا النظريتين: التقليديّة والحديثة تصلح أن تكون خطوطًا مورفيميّة isomorphs (٢٢) تُعتمد معيارًا للتّصنيف. وإنّ أوضح مثال على ذلك التّباينُ بين العربيّة والأكديّة في كلّ من المسائل العشر دونما استثناء: فجموع التكسير تكثر في العربيّة، ولا أثرَ لها في الأكديّة؛ والصّائت الواقع بين عين الفعل ولامه في صيغة الماضي فتحة في العربيّة، وضمّة في الأغلب في الأكديّة (نحو iškun ومعناها وَضَعَ)؛ وصيغتا "فاعَلَ" و"تفاعَلَ" تطّردان في العربيّة، ولا تَردان في الأكديّة؛ وهكذا في سائر المسائل. إلا أنّ الوضع أكثر تعقيدًا في الخطوط المورفيميّة التي تتقاطع فيها العربيّة الشماليّة إمّا مع اللغات الشماليّة الغربيّة أو مع العربيّة الجنوبيّة، على ما أوجزنا في ما تقدّم وفي التعليقات التي أوردناها في الهوامش لكلٍّ من المسائل العشر. وصفوة القول، يتنازع العربيّة الشماليّة نازعان، يُدنيها **أوّلهما** إلى اللغات الشماليّة الغربيّة، و**الثاني** إلى العربيّة الجنوبيّة والحبشيّة. ومؤدّى هذا الوضع الإقرار بوجود مُتَّصِل لهجيّ أو لغويّ continuum تتقاطع فيه العربيّة الشماليّة مع أخواتها الشماليّة الغربيّة في نقاطٍ معيّنة، ومع أخواتها الجنوبيّة في نقاطٍ أُخرى(٢٣). فهويّة الفُصحى، وهي إحدى مراحل العربيّة الشماليّة، ترجع إلى موضعها في هذا المتّصل، وإلى تقاطع خصائصها مع خصائص اللغات الشماليّة الغربيّة واللغات الجنوبيّة على حدٍّ سواء. إلا أنّنا بالجملة أَميَل إلى النظريّة التقليديّة لاعتبار أساسيّ هو أنّها تُظهر العلاقة العضويّة بين عربيّة الشمال وعربيّة الجنوب، وتبقي على منظومة عربيّة تستند، علاوةً على الجانب اللغويّ، إلى اعتبارات جغرافيّة متينة. ونحن إن كنّا لا نوافق Voigt في تصنيفه، خلافًا لمعظم الدّارسين، العربيّةَ الجنوبيّة القديمة مع الساميّة الوسطى، وإبقائه العربيّة الجنوبيّة الحديثة مع الحبشيّة في مجموعة خاصّة هي اللغات الساميّة الجنوبيّة(٢٤)، نُقِرّ بصواب ما ذكره من تقارب بين العربيّة الجنوبيّة والساميّة الوسطى في بعض الظواهر. إلا أنّ التقارب بين فرعَي العربيّة الكبيرين: الشماليّ والجنوبيّ في ظواهر كثيرة أخرى (سبق ذكرُ بعضها في الحديث عن النظريّة التقليديّة)، يحملنا على

= فخر الدّين قباوة، ط٤ (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩)، ١/ ٤١٤؛ والبغدادي، **خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب**، تحقيق عبد السّلام هارون (القاهرة: دار الناشر العربي، وناشرون آخرون، ١٩٦٧ - ١٩٨٦)، ٤/ ٤٢٩، ففيها ذكر سُحيم عبد بني الحسحاس، إذ يقول: أَحْسَنْكَ والله يريد: أَحْسَنْتَ.

٢١ إلا أنّ اللاحقة -n ترد في النّقوش العربيّة الجنوبيّة، انظر:
Voigt, "The Classification of Central Semitic", Op. Cit., pp. 13-15.
كما أنّ اتّفاق العربيّة الشماليّة والعبريّة في استخدام na/nā قد يكون ممّا طوّرته كلتا اللغتين، الواحدة بمعزل عن الأُخرى، لأنّ ذلك ممّا يستدعيه عدم التباس صيغة الفعل المسند إلى المخاطبات والغائبات بصيغة الفعل المسند إلى المثنّى، أي أنّ ضمير المخاطبات والغائبات ā- الذي يرجع إلى الساميّة الأمّ (بدليل وجوده في لغتين متباعدتين كالأكديّة والحبشيّة) غُيّر في العربيّة الشماليّة والعبريّة منعًا للالتباس، وحلّ محلّه ما يقابله في الضّمائر المنفصلة للمخاطبات والغائبات.

٢٢ الخطّ المورفيميّ - أو خطّ التماثُل المورفيميّ - خطٌّ لهجيّ، أو لغويّ يبيّن، على الأطلس اللهجيّ، أو اللغويّ، حدودَ المنطقة التي يظهر فيها مَعْلَمٌ مورفيميّ ما؛ انظر: رمزي منير بعلبكي، **معجم المصطلحات اللغويّة** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٠)، ص ٢٦٣.

٢٣ راجع تفصيلًا أكبر لهذا المتّصل في: بعلبكي، "التأثيل المعجميّ"، مرجع سبق ذكره، ص ٣٥ - ٣٨.

24 Voigt, "The Classification of Central Semitic", Op. Cit., pp. 13-18.

اعتبارهما وحدة يصعب القول بانتماء أحد طرفيها إلى فرعٍ ما، وانتماء الآخر إلى فرعٍ مختلف[٢٥].

بعد هذا العرض الذي يُظهر موقع عربيّة الشمال في التصنيف الساميّ - وإليه يرجع كثير من خصائصها التي تشارك فيها أخواتها الأقرب فالأقرب - ننظر في هذه العربيّة نفسها استجلاءً للخصائص المميِّزة لها على وجه التحديد.

يُستدلّ من النقوش المدوَّنة بالعربيّة الشماليّة في أواسط الجزيرة وشمالها، وفي بادية الشّام، أنّ لهذه اللغة فرعين كبيرين، يميّز بينهما أداةُ التعريف: فهذه الأداة في الفرع الأوّل هي h- أو hn، وكثيرًا ما يُدغم الصّامت n- من الأداة الثانية في الصّامت الأوّل من الاسم الذي يلي الأداة؛ وهي في الفرع الثاني 'l- (وهي في الأصل التاريخي الذي ترجع إليه أداة التّعريف في الفصحى). وتُظهر النقوش العربيّة إدغام لامها في الحروف الشمسيّة التي تليها[٢٦]. وإلى ذلك يميّز الفرعَ الأوّل صيغةُ "هَفْعَل" التي تقابل صيغة "أَفْعَلَ" في الثاني. ولمّا كان الفرع الثاني أقربَ إلى الفصحى في هاتين الظاهرتين، وفي سواهما أيضًا، فإنّه من المنطقيّ أن يُعَدّ دون الآخر أصلًا للفصحى؛ ولذا من الشّائع في الدراسات الحديثة أن يفرَّق بين الفرعين بإطلاق اسم "عربيّة الشّمال العتيقة" Ancient North Arabian على الأوّل (وكان يُعرف سابقًا بـ"العربيّة الأمّ" Proto-Arabic)، ويضمّ لهجات مثل الديدانيّة واللحيانيّة والصفويّة والثموديّة المعروفة بـ"Thamudic B"[٢٧]، وإطلاق اسم "العربيّة القديمة" (Old Arabic) على الثانية[٢٨]. ومع أنّ معرفتنا بالعربيّة القديمة هذه لا تزال في بداياتها، فإنها آخذة في الازدياد مع تواصل الكشف عن نقوش يمكن نِسبتها إليها. ويرجع أقدم تلك النقوش إلى القرن الثالث قبل الميلاد (أو القرن الأوّل قبل الميلاد على أقلّ تقدير)، كما يعود أحدثها إلى ما بين الربع الثاني من القرن السادس ومطلع القرن السابع الميلاديّين. ولعلّ أقدم هذه النقوش تلك التي عُثر عليها في قرية الفاو (على الطريق التجاريّة بين نجران وساحل الجزيرة الشرقيّ)، ومنها نقش يَعْمَر، ونقش قيس مَنَوْة، ونقش عِجْل بن هَفْعَم، ونقش معاوية بن ربيعة، يليها السّطران الرابع والخامس من نقش عين عَبَدة (قبل ١٥٠ للميلاد؟)، فنقْشا الخُريبة المعروفان بـ"JSLih 384 وJSLih 71" (القرن الأوّل للميلاد؟)، فنقش رَقوش من مدائن صالح (٢٦٧ للميلاد)، فنقش أمّ الجمال الأوّل من أعمال حوران (منصف القرن الثالث للميلاد)، فنقش النمارة من أعمال حوران

٢٥ يعتمد Lipiński في نحوه المقارَن للّغات الساميّة، وهو أهمّ مؤلَّف في بابه منذ كتاب Moscati، الصادر في عام ١٩٦٤ (ط ٢ في عام ١٩٦٩)، على التفرقة بين عربيّة الشمال وعربيّة الجنوب من حيث التصنيف؛ فهو يجعل الساميّات أقسامًا أربعة: الساميّة الشماليّة (وتجمع كتابات الألفين الثالث والثاني قبل الميلاد، ومنها الأوغاريتيّة)؛ والساميّة الشرقيّة (أي الأكديّة والبابليّة والأشوريّة)؛ والساميّة الغربيّة التي تضمّ اللغات الكنعانيّة (كالعبريّة والفينيقيّة) والآراميّة والعربيّة الشماليّة (الثموديّة واللحيانيّة والصفويّة والفصحى والعاميّات المعاصرة)؛ والساميّة الجنوبيّة (وتضمّ الحبشيّة قديمها وحديثها والعربيّة الجنوبيّة قديمها وحديثها). ومن الواضح أنّ الفصل بين فرعَي العربيّة على هذا النحو لا يأخذ في الحُسبان كثيرًا من خصائصهما المشتركة التي أضحت تتوزّع خلال العرض المقارن بين فرعين اثنين؛ انظر بخاصّة:
Edward Lipiński, *Semitic Languages...,* Op. Cit., p. 50.

٢٦ مثال ذلك (ا س ا م ي)، أي "السماء" الواردة في السّطر التاسع من نقش عِجْل بن هَفْعم. وقد تُحذف الألف كتابةً، نحو (و ل ا ر ض)، الواردة في السّطر الثامن من النّقش نفسه.

٢٧ انظر مثلًا:
David Graf and Michael J. Zwettler, "The North Arabian 'Thamudic E' Inscription from Uraynibah West", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research,* No. 335 (2004), pp. 53-89.

٢٨ انظر:
Alfred F.L. Beeston, "Languages of Pre-Islamic Arabia", *Arabica,* No. 42 (1981), pp. 178-186.
Christian J. Robin, "Les Inscriptions de l'Arabie Antique et les Études Arabes", *Arabica,* No.48 (2001), pp. 541-543.

أيضًا (٣٢٨ للميلاد)... إلخ(٢٩). وقد كنّا حتّى الأمس القريب لا نعرف نقشًا يرجع إلى ما قبل القرن الثالث للميلاد(٣٠)، فإذا بنا نكتشف أنّ نقوش الفاو ترجع إلى ما قبل ذلك بقرون عدّة. ومن الناحية الكتابيّة نلاحظ أنّ نقوش العربيّة القديمة، خلافًا لعربيّة الشّمال العتيقة، لا تقتصر على ضرب كتابيّ واحد(٣١)، فنقش عِجْل بن هَفْعَم مكتوب بالخطّ المسند، ونقشا عين عَبَدة والنمارة بالخطّ الآرامي النبطيّ، ونقش زَبَد (بين قِنَّسرين والفرات، ٥١٢ للميلاد) مكتوب بالخطّ العربيّ. وقد يكون منشأ هذا التنوّع أنّ العربيّة القديمة كانت لغة مشتركة(Koine) ذات نطاق جغرافيّ واسع، اختلفت أنماطها الكتابيّة باختلاف الحواضر التي استُخدمت فيها. والمؤمَّل أن تكشف نقوش أخرى جوانب مختلفة من طبيعة هذه اللغة، ومن الكتابات التي اصطُنعت لها.

ثانيًا: الفُصحى

يبدو أنّ الفصحى هي وريثة العربيّة القديمة لما بينهما من خصائص مشتركة. إلا أنّ البحث عن هُويّة الفصحى أكثر تعقيدًا من هذا، وذلك أنّ بين العربيّة القديمة وعربيّة الشمال العتيقة صفات مشتركة لا تختصّ بها إحدى اللغتين دون الأخرى، حتّى إنّ بعض الباحثين يرى أنّهما حُزمتان لهجيّتان (dialect bundles) متعاصرتان(٣٢). وليس أدلّ على صعوبة الفصل الحاسم بين هاتين اللّغتين (أو اللّهجتين) من أنّ بعض النّقوش مكتوب بكلتيهما، أو بالعربيّة القديمة ولغة ساميّة شماليّة غير عربيّة. مثال ذلك نقش عين عَبَدة، فهو في ستّة أسطر مكتوبة بحرفٍ آرامي نبطيّ، أوّلها وثانيها وثالثها وسادسها لغتُه آراميّة نبطيّة، ورابعها وخامسها لغته هي العربيّة القديمة. أمّا نقش الخريبة ففي عشرة أسطر تبدأ باللّهجة (أو اللّغة) الديدانيّة، بدليل استخدام الأداة h(n)- فيها للتعريف، ثمّ تنحو نحو العربيّة القديمة ابتداءً من السّطر الرابع، فتظهر لامُ التعريف - وهي العلامة الفارقة للعربيّة القديمة ثمّ الفصحى - في السّطر الخامس في كلمة (ب ل ح ج ر) أي "بالحِجْر"، وفي السطر الثامن في كلمة (هـ ل م ف ل)، ونظيرُها الاشتقاقيّ المفترَض "المَفالي"، أي الصّحاري، وقريبٌ من ذلك في الفصحى "الفُليّ" جمع فلاة. وإلى لام التعريف نجد في لغة بعض النّصوص خصائص تركيبيّة قريبة من الفصحى، حتّى إنّ أحدها قد أُعيد تصنيفه، فأُخرج من النّقوش النبطيّة، وأُدرج في نقوش العربيّة القديمة استنادًا إلى تلك الخصائص. فقد كان (Jaussen) و(Savignac) قد أوردا في مطلع القرن الماضي، ضمن النقوش النبطيّة التي نشراها، النصَّ المعروف بـ"JSNab 17"(٣٣)، وهو نقش رَقوش الذي يُعَدّ أقدم

٢٩ انظر قائمة تتضمّن سبعة عشر نصًّا مدوَّنًا بلغة نرى أنها قد تكون العربيّة القديمة، في "مفردات 'العربيّة القديمة' في المعجم التاريخيّ للّغة العربيّة".

٣٠ الكتابة العربيّة والساميّة، ص ١٢٣؛ وقارن القائمة المذكورة هناك بالقائمة المشار إليها في الهامش السابق.

31 Robin,, "Les Inscriptions de l'Arabie Antique et les Études Arabes", Op. Cit., pp. 542-543.
Michael C.A. Macdonald, "Some reflections on epigraphy and ethnicity in the Roman Near East", In: *Identities in the Eastern Mediterranean in Antiquity, Proceedings of a conference held at the Humanities Research Center in Canberra, 10-12 November 1997, Mediterranean Archaeology,* No.11 (1998), p179.

٣٢ انظر:
Michael C.A. Macdonald, "Reflections on the linguistic map of pre-Islamic Arabia", *Arabian Archaeology and Epigraphy*, No.11 (2000), pp. 14-50.
Michael C.A. Macdonald, "Old Arabic (Epigraphic).", In: *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Ed. by Kees Versteegh (Leiden: E. J. Brill, 2008), Vol. III, p. 466.

33 Antonin Jaussen, and Raphaël Savignac, *Mission archéologique en Arabie*, 5 vols. (Paris: Ernest Leroux and Paul Geuthner, 1909-1922). (Repr., Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1997), pp. 172-176 /1.
واللوحتان ix وXXV.

نصّ عربيّ مؤرّخ حتّى يومنا هذا، إذ ينصّ على أنّه كُتب في عام ٢٦٧ للميلاد (١٦٢ بتأريخ بُصرى). وبقي هذا النّقش معدودًا بين النقوش النبطيّة إلى أن أنعم النّظرَ فيه (Healey) و(Smith) في عام ١٩٨٩، فرجّحا أنّ قراءته على أساس العربيّة القديمة أقرب إلى الصّواب وأدعى إلى حلّ المشكلات التي لازمته عقودًا من الزمن. وفي ما يلي نصّ النقش بأسطره التسعة متلوًّا بترجمته العربيّة[٣٤]:

١. ت ه ق ب ر و ص ن ع ه ك ع ب و ب ر

٢. ح ر ث ت ل ر ق و ش ب ر ت

٣. ع ب د م ن و ت و ا م ه و ه ي

٤. هـ ل ك ت ف ي ا ل ح ج ر و

٥. س ن ت م ا ه و س ت ي ن

٦. و ت ر ي ن ب ي ر ح ت م و ز و ل ع ن

٧. م ر ي ع ل م ا م ن ي س ن ا ا ل ق ب ر و

٨. د ا و م ن ي ف ت ح ه ح س ي

٩. و ل د ه و ل ع ن م ن ي ق ب ر و [ي ع] ل ي م ن ه

والمقابل العربيّ للنصّ هو التالي:

١. ته قَبْرٌ صَنَعَه كعب بن

٢. حارثة لرَقوش بنت

٣. عبد مناة أُمِّهِ وهي

٤. هلكت في الحِجر

٥. سنةَ مئة وستّين

٦. واثنين بشهر تمّوز ولَعَنَ

٧. إلـه العالم من يشنأ القبرَ

٨. هذا ومن يفتحه حاشا

---

٣٤ ممّا تستند إليه قراءة النصّ باعتبار لغته آراميّة نبطيّة أنّه مبدوء باسم الإشارة (د ن هـ)، إلا أنّ القراءة الصحيحة - كما أثبت Healy وSmith - هي (ت هـ) أي "تِه" العربيّة. وإلى ذلك ترد في النصّ المفردتان (بر) و(برت)، أي "ابن" و"ابنة" وهما آراميّتان، إلا أنّ أسماء الأعلام ليست في الأغلب عُرضة للتغيّر حين تُقترض من لغة إلى أخرى بقدر ما يقع في سائر المفردات؛ ومن ذلك أنّ (بر) ترد في السّطر الأوّل من نقش النمارة، ولا خلاف على أنّ النصّ من العربيّة القديمة. أمّا تأريخ النقش بالآراميّة فلا يعني أنّ لغته آراميّة بالضرورة، نظرًا إلى شيوع التأريخ بها حتّى أضحى نوعًا من التقليد الكتابيّ.

٩. وَلَده ولَعَنَ (أو لُعِنَ) من يَـقْبُـر ويُعْلي منه

في النصّ دلائل كثيرة على أنّه من العربيّة القديمة، أبرزها استخدام "الـ" للتعريف في السطر الرابع (ا ل ح ج ر و)، والسابع (ا ل ق ب ر و)[٣٥]. وإلى ذلك من الجليّ أنّ طابع التركيب عربيّ في مطلع النّقش، أعني عبارة "هذا قبرٌ صَنَعه كعب بن حارثة لرقوش بنت عبد مناه أمّه وهي هلكت في الحِجر... إلخ"، وهذا دليل بالغ القوّة على عربيّة النصّ، لأن التراكيب النحويّة هي التي تحدّد هويّة اللغة بأكثر ممّا تحدّده صيغٌ جاهزة (مثل طريقة التأريخ مثلًا)، أو بعضُ المفردات المقتَرضة. ومن الدلائل الأخرى على عربيّة النصّ ورود صيغة الماضي (و ل ع ن) للدعاء في السّطرين السادس والتاسع، وهذا مطابق للفُصحى، ولا يَرِد نظيره في الآراميّة.

والخصائص التركيبيّة التي تتّسم بها الفصحى ترجع جذورُها إلى ما قبل القرن الثالث للميلاد، أي زمن نقش رَقوش، فهي ماثلة في نقوش قرية الفاو، التي يرجَّح أنّها تعود إلى فترةٍ قد تصل إلى القرن الثالث قبل الميلاد، أو القرن الأوّل قبل الميلاد على أقرب تقدير كما مرّ. وأطول تلك النقوش نقش عِجْل بن هفعم، نُثبت هنا نصّه ذا الأسطر العشرة إظهارًا لقربه الشّديد من الخصائص التركيبيّة للفصحى:

١. ع ج ل ب ن هـ ف ع م ب ن ل ا خ ه ر ب ب ل ب ن هـ

٢. ف ع م ق ب ر ول هـ وو ل ول د هـ وو م

٣. ر ا ت ه وو ل د هـ وو ول د ول د هـ م

٤. و ن س١ ي هـ م ح ر ي ر ذ و ا ل غ ل ون ف

٥. ا ع ذ ه ب ك هـ ل ول ه وع ث ر

٦. ا س٢ ر ق م ن ع ز ز م وو ن ي م و

٧. س٢ ر ي م وم ر ت هـ ن م ا ب د م

٨. ب ن وك س١ م ع د ك ي ت م ط

٩. ر ا س١ م ي د م ول ا ر

١٠. ض س٢ ع ر

ويقابل هذا النصَّ في الفصحى النصُّ التالي نُثْبته كما أورده ناشر النصّ، عبد الرحمن الأنصاريّ[٣٦]، ثم نعلّق على بعض ما فيه:

١. عجل بن هفعم بنى لأخيه رب إل بن

---

٣٥ إلا أنّ "الـ" لم ترد في العبارة التالية (م ر ي ع ل م ا)، أي إله العالم، في السطر السّابع، بل وردت بصيغتها الآراميّة؛ ويبدو أنّ هذه الصيغة "الدينيّة" أبقيت في لغة كاتب النصّ على أصلها الآراميّ، وهو أمر ليس بمستغرب في مثل هذه الصِّيَغ التي تتّسم بشيء من "القدسيّة" يفضي إلى الاحتفاظ بصيغتها الأصليّة.

٣٦ عبد الرحمن الطيّب الأنصاري، **"قرية" الفاو: صورة للحضارة العربيّة قبل الإسلام في المملكة العربيّة السعوديّة** (الرياض: جامعة الرياض، ١٩٨٢)، ص ٢١.

٢. هفعم قبرًا، وله ولولده

٣. وامرأته وأحفاده وأحفاد أحفاده

٤. ونسائهم الحرائر من آل غلوان

٥. فأعاذه بكهل ولاه وعثر

٦. أشرق من كل ضيق وونى

٧. وشر وزوجاتهم أبدًا

٨. من كل خسارة، وإلا فلتمطر

٩. السماء دمًا والأرض

١٠. سعيرًا

يتّضح بما لا يقبل الجدل أنّ النصّ مطابق بتركيبه للفصحى مطابقةً قد تكون تامّة؛ فلو نحن أحللنا مكان كلّ مفردة من مفرداته ما يقابلها في الفصحى لَما أشكلت قراءتُه كأنّه نصّ مكتوب بها. أمّا خصائص النصّ التي لا توافق الفصحى – كاستخدام التمييم في (ا ب د م) التي تقابل "أبدًا"، أو ورود (ب ن) بمعنى "من" – فثانويّة في أهميّتها قياسًا على نظم الكلام، وقد لا تتجاوز ما بين لهجات الفصحى نفسها من تباين في بعض الأحكام. ونشير أخيرًا إلى أنّ بعض ما جاء في نصّ الأنصاري يحتمل تفسيرًا أقرب إلى الصّواب[٣٧]، إلا أنّ ذلك لا يُخرج النصّ في حال من الأحوال عن طبيعته التي تتطابق مع قواعد الفصحى من حيث التركيب في المقام الأوّل.

إنّ مرحلة العربيّة القديمة هي المرحلة التي بدأت فيها العربيّة الشماليّة – على ما نعلم ممّا بين أيدينا من كتابات – تتميّز بخصائص انفردت بها عن أخواتها، بما في ذلك أقربها إليها، أعني عربيّة الشمال العتيقة. وإذا أردنا أن نختار سِمةً واحدة تكون هي العلامة الأوثق على عربيّة أيّ نصّ (ونعني العربيّة القديمة، ثمّ الفصحى) لَما وجدنا أفضل من أداة التعريف "الـ"، وذلك لكثرة ورودها قياسًا على سائر الأدوات والمفردات، وهي ترد في أقدم النّصوص على الإطلاق، ابتداءً من نقوش الفاو ونقش عين عَبَدة ونقش الخريبة (JSLih 71)، ونقش رَقوش ونقش النمارة... إلخ. والمؤدّى أنّ كلَّ نصٍّ فيه "الـ" هذه عربيٌّ، سواءٌ أكان في المراحل الأولى للعربيّة القديمة أم في المراحل الأقرب إلى تاريخ الفصحى. ونخلص ممّا تقدّم إلى تحديد نَسَب الفصحى، فهي مرحلةٌ من العربيّة الشماليّة تاليةٌ للعربيّة القديمة التي تتّصل اتّصالًا وثيقًا بعربيّة الشّمال العتيقة، وهذه كلّها

٣٧ من ذلك عبارة "من كلّ ضيق وونّى وشرّ وزوجاتهم" (س ٦ – ٧)، ذلك أنّه من المستغرَب أن تتوازى المفردات الثلاث الأولى، وهي كلّها مصادر، ثمّ يُعطف عليها مفردة تعني "زوجاتهم". وعلاوةً على ذلك نستبعد أن تكون (و م ر ت هـ ن م) بمعنى "زوجاتهم"، نظرًا إلى وجود النون معترضةً بين هاء الضّمير وميمه، ولأنّ (و م ر ا ت ه) التي وردت بين السّطرين الثاني والثالث كُتبت بالألف، الأمر الذي يُضعف احتمال كتابتها من غير ألف في النصّ نفسه. ولعلّ القراءة الأفضل هي "من كلِّ عزيز ووان وبائع ومُرْتَهِن"، حيث يستقيم العطف بين أربع مفردات كلّها أسماء فاعلين، أو صفات مشبّهة؛ انظر
Alfred F.L. Beeston, "Nemara and Faw", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* No. 42 (1979), p. 1.
&: Robin,, "Les Inscriptions de l'Arabie Antique et les Études Arabes",Op. Cit., p.549.
وقد تكون ترجمة الأسطر الثلاثة الأخيرة كالتالي: "طالما أنّ السماءَ تُمْطِر والأرضَ تُنْبِت" على اعتبار أنّ معنى (ع د ك ي) "طالما" (وليس "إلاّ")، وأنّ (س٢ ع ر) تعني الشَّعار، أي العشب أو الشّجر (وليس "السعير").

تقع في مجموعة واحدة تتّصل اتّصالًا وثيقًا بالساميّات الجنوبيّة، أي العربيّة الجنوبيّة والحبشيّة (بحسب النظريّة التقليديّة)، وبالساميّات الشماليّة الغربيّة (بحسب النظريّة الحديثة). ولعلّ قولنا إنّ العربيّة لغة لام التعريف أصوب من القول إنّها لغة الضّاد، فالضّاد قد يقترب نطقُها في الفصحى من نطقها في بعض أخواتها، وأمّا أداة التعريف - وإن تكن أداة صرفيّة لا صوتًا لغويًّا بعينه - فهي عربيّة خالصة تحدِّد هويّة النصّ أنه عربيّ، وتحدِّد هويّة القوم الذين وضعوه أنّهم عرب.

وإذ إنّ كلّ لغة تكتسب هويّتها من انتمائها إلى منظومةٍ من اللغات تقع ضمنها، ومن خصائص تنفرد بها دون سواها، يتعيّن أن نحدّد هويّة العربيّة - ونعني بها، عند إطلاقها حتّى آخر هذا البحث، الفصحى تحديدًا - استنادًا إلى ما اكتسبته من انتمائها إلى المجموعة الساميّة، وإلى ما تنفرد به، أو تكاد عن سائر لغات تلك المجموعة، أي ما يُعَدّ ابتكارات عربيّة خالصة.

أمّا معالم الهُويّة التي اكتسبتها العربيّة من المجموعة الساميّة، أي من الساميّة الأمّ على الأرجح، فلا حاجة بنا إلى التوسّع فيها لعمومها[٣٨]، ويكفي أن نُجملها في زُمر أربع قبل أن ننظر في الخصائص المميِّزة للفصحى، سواءٌ منها ما يتّصل ببعض ما في هذه الزُّمر أم بظواهر أخرى:

الزُّمرة الأولى، هي الخصائص الصوتيّة التي تشترك فيها الساميّات؛ ومنها:

أ - الأصوات الحلقيّة، وهي الهمزة والهاء والعين والحاء والغين والخاء، وكلّها ممّا احتفظت به العربيّة من الساميّة الأمّ، بخلاف معظم أخواتها اللاتي قلّصن عددها الأصلي.

ب - الأصوات المُطْبَقة، وهي الصّاد والضّاد والطّاء والظّاء والقاف، وقد احتفظت العربيّة بها كلّها، في حين طرأت عليها تحوّلات مختلفة في أخواتها.

ج - النّظام الصائتي، ويتكوّن من ثلاثة صوائت قصيرة، هي الفتحة والكسرة والضمّة، وثلاثة هي نظائرها الطويلة، وصائتتان ثنائيّتان (diphthong)، هما aw- وay-.

د - النظام المقطعيّ، ويقتصر على نوعين، أحدهما مفتوح، وهو مكوّن من صامت متبوع بصائت قصير أو طويل (أي من نوع CV)، والآخر مغلق، وهو مكوّن من صامت فصائت قصير أو طويل فصائت (أي من نوع CVC)[٣٩]. ويبدو أنّ العربيّة اكتسبت من الساميّة الأمّ أيضًا بدء المقطع الأوّل من الكلمة بصامت واحد، وعدم توالي صامتين إلا في وسط الكلمة، كتوالي الباء والتاء في نحو "كَتَبْتُ" katabtu.

الزُّمرة الثانية، الخصائص الصرفيّة؛ ومن أهمّها:

أ - وجود جذر افتراضيّ مقتصر على الصّوامت، يمكن أن تُنسب إليه كلّ مشتقّات المادّة الواحدة،

---

٣٨ للتوسّع في الخصائص الساميّة المشتركة التي أسهمت في تكوين هويّة العربيّة، انظر: رمزي منير بعلبكي، **فقه العربيّة المقارَن: دراسات في أصوات العربيّة وصرفها ونحوها على ضوء اللّغات الساميّة** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٩)، ص ٤٠-٥٧.

٣٩ يقصِّر بعض الساميّات الصائت الطويل في المقطع المغلق CVVC؛ وأثرُ هذا بيِّنٌ في العربيّة في مواضعَ كثيرة منها جزم الفعل المعتلّ الوسط، نحو "يموتُ"، إذ يصير في الجزم "يَمُتْ" بعد تقصير المدّ الطويل: yamūtu< *yamūt< yamut، ومثل هذا لا يحدث في صيغة "يموتون" التي تصير في الجزم "يموتوا" (وليس * يَمُتوا) لعدم وجود صائت طويل ذي مقطع مغلق.

وذلك أنّ صوامت الكلمة المشتقّة هي التي تعبّر عن المعنى العامّ الكائن في ذلك الجذر، في حين تعدّل الصّوائتُ والزّوائد ذلك المعنى فتنحو به، مثلًا، نحو اسم الفاعل، أو اسم المفعول، أو المصدر، أو جمع التكسير، أو الفعل الماضي... إلخ؛

ب - التفرقة بين المذكّر والمؤنّث بعلامات مخصوصة للتأنيث في الأعمّ الأغلب، وعدم وجود مقولة المُحايد (neuter) التي تقع عليها في لغات أخرى كالألمانيّة.

ج - التفرقة بين أعداد ثلاثة، أي المفرد والمثنى والجمع، بعلامات مخصوصة للتثنية والجمع بنوعيّة المذكّر والمؤنّث؛

د - استخدام سوابق (prefixes) ودواخل أو حواش (infixes) ولواحق (suffixes) هي زوائد صرفيّة اشتقاقيّة ترتبط في الأغلب بمعان متقاربة في مختلف الساميّات، ومنها همزة التعدية، وياء المضارعة، وتاء "افتعل"، وسين "استفعل" وتاؤها، ونون التوكيد، والمدّ الطويل متلوًّا بتاء في جمع المؤنّث السالم.

أمّا **الزُّمرة الثالثة** فتتّصل بالخصائص التركيبيّة أو النحويّة، وأبرزها:

أ - الحالات الإعرابيّة الثّلاث، ويرتبط كلٌّ منها بصائت: فالضمّة تفيد الإسناد، والفتحة تفيد المفعوليّة، والكسرة تفيد الإضافة.

ب - التّعبير في الأغلب بصيغة الفعل الماضي عن الحدث المنقضي، وبصيغة المضارع عن الحدث غير المنقضي، أي إنّ الأساس في استخدام الصيغتين الفعليّتين (أو ما يقابلهما في بعض الساميّات، كالأكديّة) إنّما هو للتّعبير عن انقضاء الحدث، أو عدم انقضائه، لا عن الزمن من حيث المُضيّ والحال والاستقبال؛

ج - ظواهر تركيبيّة كثيرة مشتركة تشمل نواحيَ منها الجمل الفعليّة والاسميّة، وغياب الرابط بين المسند إليه والمسند، والعطف بين التراكيب، والنّفي، والاستفهام، والنعت، والمفعول المطلق... إلخ.

وأمّا **الزُّمرة الرابعة** فمدارها الدلالة، ولا سيّما المخزون المشترك من الألفاظ التي نقدّر أنّها ترجع إلى مرحلة الساميّة الأمّ، ومنها مفردات تتّصل بأمور أساسيّة، أو "بدائيّة"، نحو أسماء أعضاء الجسم (الرأس والعين والأنف والأذن واليد والشعر... إلخ)، أو أسماء القرابات (الأمّ والأب والأخ والبعل... إلخ)، أو النّبات (السّنبلة والعِضة والعنب والثّوم والشّعير... إلخ)، والحيوان (الثّور والضأن والخنزير والحمار والدبّ... إلخ)[٤٠]. وإلى ذلك في الأغلب ما تتّصل مزيدات الأفعال وأوزان الأسماء في الساميّات بمعان مشتركة ترجع إلى مرحلة الساميّة الأمّ.

هذه المعالم الكبرى التي طبعت العربيّة بطابع انتمائها الساميّ لو شئنا لوسّعناها بالنظر إلى انتمائها الساميّ - الحاميّ أو الأفرو - آسيويّ، إلا أن من شأن ذلك أن يفضي إلى قدر أكبر من التعميم، لأنّ الجامع بين اللغات الساميّة والحاميّة يقتصر على عموميّات لا تفي بغرض المقارنة الهادفة إلى تحديدٍ دقيق للخصائص المشتركة بين

٤٠ انظر، مثلًا:
Alexander Militarev, and Leonid Kogan, *Semitic Etymological dDictionary*, 2 vols. (Münster: Münster-Verlag, 2000-2005).
فالجزء **الأوّل** من كتابهما مخصّص بأكمله لأعضاء جسم الإنسان والحيوان، و**الثاني** مخصّص بأكمله أيضا لأسماء الحيوان، وفي كلّ مادّة ذكرٌ للصّيغ المختلفة للاسم الواحد حيثما ورد في اللغات الساميّة قديمها وحديثها.

أفراد المجموعة اللغويّة، تلك الخصائص التي تُسهم إسهامًا واضحًا في تحديد هويّة اللغة، وهي العربيّة، أي الفصحى في بحثنا هذا. وفي مطلق الأحوال، إنّ الخصائص التي اكتسبتها العربيّة من انتسابها إلى الساميّات، أو إلى الساميّات - الحاميّات لو أردنا مزيدًا من التّعميم، إنّما تمثّل جانبًا واحدًا من مجمل خصائصها، فهويّتها لا تكتمل إلّا بمجموعة أخرى من الخصائص تتّصف بها دون سواها من أخواتها، إمّا بانعدام تلك الخصائص في أخواتها بالكليّة، أو باقتصارها فيها على قدر لا يداني ما في العربيّة. والحقّ أنّ هذا الجانب من الخصائص هو الذي يُكسب العربيّة فرادتها في مجموعتها، ويحدّد ما يمكن أن نُسمّيه "كُنهها"، أو "روحها"، أو "شخصيّتها"، أو "عبقريّتها"، وإن كنّا نفضّل استخدام المصطلح "هُويّة" لهذا المعنى، انطلاقًا من أنّ لكلّ لغة "هويّة"، وإن كانت اللّغات تتفاوت في استغلال المعالم التي تُكسبها هويّتها في نتاجها الأدبيّ والفكريّ والحضاريّ، بَلْهَ الكلام العاديّ أو اليوميّ. ولا ريب أن ممّا يميّز العربيّة عن معظم أخواتها الساميّات استمرارُها في قيد الاستعمال بعد أن اندثرت تلك، علمًا بأنّ النصوص المنتسبة إلى العربيّة - وأقدمُها نصوص العربيّة القديمة - تُعدّ فتيّةً قياسًا على بعض الساميّات التي ترجع إلى الألفين الثالث والثاني قبل الميلاد (مثل النقوش الإبلاويّة في تلّ مرديخ، وهي ترجع إلى القرنين الرابع والعشرين والثالث والعشرين قبل الميلاد). والواقع أنّ عدم امتلاكنا نصوصًا عربيّة ترجع إلى أبعد من القرن الثالث قبل الميلاد على أبعد تقدير - وهو تاريخ لم يكن يتوقّعه الدارسون منذ عقود قليلة ظنًّا منهم، كما مرّ، أن أقدم نصوص العربيّة يرجع إلى القرن الثالث للميلاد - ليس بدليل قاطع على عدم وجودها في زمن أسبق، لأنّها قد تكون ممّا ضاع أو ما زال دفينًا. إلا أنّ مسألة قِدَم اللغة، أو نصوصها، ليس لها بالضرورة علاقة بمسألة هويّتها من حيث الحفاظ على الأصل المشترك في اللغة الأمّ، فالعربيّة تحديدًا، وإن تكن حديثة نسبيًّا إذا ما قيست بأخواتها، تحتفظ بخصائصَ كثيرة من خصائص الساميّة الأمّ في حين يبدو بعضُ أخواتها، ممّا يسبق نصوصُه نصوصَ العربيّة، أكثرَ منها ابتعادًا عن ذلك الأصل. ولئن ازداد في العقود القليلة الماضية اعتقادُ الدارسين أنّ العربيّة، على وجه الإجمال، ليست محافظةً على أصول الساميّة الأمّ بالقدر الذي كان شائعًا من قبل، لا يغيبنّ عن بالنا أنّ مسألة المحافظة، أو التّجديد، لا تستدعي فخرًا، ولا تستتبع مذمّة، وأنّ مهمّة اللغويّ رصد الحقائق اللغويّة وتأويلها من دون إعطائها أبعادًا تُخرجه عن تجرّده وموضوعيّته.

خاتـمــة

نخصّص الجزء الأخير من هذا البحث للضّرب الثاني من خصائص العربيّة، والمراد به الظّواهر التي تنفرد بها، أو تتوسّع بها، عمّا في سائر الساميّات حتّى أضحت سمات مميّزة لها، وهي ظواهر صرفيّة في الأغلب. وأستند في الظواهر الستّ التالية إلى ما كنتُ قد استخلصتُه منها في كتابي **فقه العربيّة المقارن**[٤١]، على أن يكون التركيز في هذا المقام على العناصر اللغويّة التي تعزّز، مجتمعةً، كلاًّ من تلك الظّواهر، وتبيّن قدرة العربيّة على الابتكار، أو على استغلال المادّة الموروثة لتوسيعها أو تعميمها أو ضبطها:

الظّاهرة الأولى ابتكار أدوات وأوزان لا ترجع إلى مرحلة الساميّة، باعتبار ورودها مقتصرًا على العربيّة دون سائر الساميّات، أو مشاركًا لبعضها، لكن لوظائفَ مختلفة. ويندرج تحت هذه الظاهرة النّماذج التالية:

٤١ **فقه العربيّة المقارَن**، مرجع سبق ذكره، ص ١٦٣ - ١٦٤.

أ- تختصّ العربيّة ببعض أوزان الأفعال، فلا ترد في سواها، ومنها "افْعَلّ" و"افْعالّ" و"افْعَنْلَلَ" و"افْعَنْلى" و"افْعَلَلّ"؛ ولعلّها ابتكرت بعض هذه الأوزان لتُخَصّصها بدلالات معيّنة، مثل دلالة اللون في "افعلّ" و"افعالّ"، أو بضرب محدَّد من الاشتقاق، نحو "افعنلى" الذي يُشتقّ من الأسماء عادةً[٤٢].

ب- لم تخصّص الساميّات أداة للتّنكير، فالسّياق هو الفيصل في كثير من الأحيان، أو يَستخدم بعضُها للتّنكير المفردَة الدالّة على العدد "واحد" (كما في العبريّة ʾeḥād īš، أي "رجلٌ واحدٌ"، والمراد "رجلٌ" بالتنكير)[٤٣]. أمّا العربيّة فقد استخدمت التّنوين بإزاء أداة التّعريف للتّفرقة الحاسمة بين النّكرات والمعارف. والتّنوين من المخزون الساميّ المشترك، ويرد (مع نظير له هو التمييم) في العربيّة الجنوبيّة[٤٤]. وإلى هذا فإنّ بعض أخوات العربيّة استخدم أدوات تعريفٍ فقدت قوّتها على التّعريف في زمن لاحق، كالآراميّة مثلًا، إذ صارت اللّاحقة - ā فيها - وهي في الأصل للتّعريف - تلحق بأواخر الأسماء من دون أن تفيد تعريفًا. ومجمل القول إنّ العربيّة خصّت أداة، هي التّنوين، بأن جعلتها عَلَما على التّنكير، كما يقول النحويّون، وألحقتها بالمفرد وجمع المؤنّث السّالم وجموع التّكسير[٤٥]، وجعلتها تعاقب لام التّعريف والإضافة، فلا يكونان معها.

ج- تنفرد العربيّة بصيغةٍ صرفيّة للتّفضيل بنوعيه، أي درجة التّفضيل(comparative degree) والدّرجة الفُضلى(superlative degree) . وصيغة "أَفْعَلُ" التي تعبّر عن تينك الدّرجتين ساميّةٌ مشتركة، إلّا أنّ العربيّة أسندت إليها دلالة التّفضيل، واستخدمتها في ذلك استخدامًا قياسيًّا لأداء وظيفةٍ سياقيّة محدَّدة، وذلك خلافًا لأخواتها التي يخلو أيٌّ منها من صيغة مشابهة في الوظيفة[٤٦].

د- طوّرت العربيّة صيغة "أَفْعَل" للدّلالة على التعجّب، وكذلك صيغة "أَفْعِلْ"، وجعلت ذلك قياسًا مطَّردًا في "ما أَفْعَلَه" و"أَفْعِل به". وعلاوةً على ذلك تعبِّر صيغٌ محدَّدة أخرى عن مفهوم التعجّب، نحو "فِعْلَ" (بئسَ) و"فُعْلَ" (حُسْنَ)[٤٧]. أمّا أخوات العربيّة فليس في أيٍّ منها صيغة، أو وِزان للدّلالة على التعجّب.

و**الظّاهرة الثانية** تخصيص صِيَغ من الساميّة الأمّ، أي ممّا يقع في العربيّة وغيرها وتصحّ نِسبته إلى مرحلة نشأة الساميّات، بدلالة جديدة ليستْ من أصل الاستعمال. ولعلّ في "ج" و"د" أعلاه ما يصحّ أن يكون - علاوةً على ارتباطه بوظائفَ سياقيّة محدَّدة ليس لها نظائر في سائر الساميّات - مثالا على هذه الظاهرة لأنّ الصّيغ المستخدمة فيهما (نحو: "أَفْعَلُ" و"أَفْعَلَ" و"أَفْعِلْ") من الساميّ المشترك. ومن أبرز الأمثلة على هذه الظاهرة مصادر الأفعال المُستقاة من أوزان ساميّة مشتركة، أو أوزان ابتكرتها العربيّة: فالمصدر الميميّ، مثلًا، ساميّ

---

٤٢ من ذلك "احْبَنْطى" من "حَبَنْطى"، و"اعْلَنْدى" من "عَلَنْدى"، و"اسْرَنْدى" من "سَرَنْدى"؛ انظر:
Henri Fleisch, *Traité de Philologie Arabe,* 2nd Ed., 2 vols. (Beirut: Imprimerie Catholique, 1990), p. 2/332.

٤٣ انظر ظاهرة استخدام العدد "واحد" للتعبير عن النّكرة في بعض الساميّات في:
Edward Lipiński, *Semitic Languages...*, Op. Cit., pp. 280-281.

٤٤ يَحْسن التّنبيه إلى أنّ العربيّة الجنوبيّة تستخدم التمييم للتنكير (نحو ṣlmm "صَنَمٌ")، والتّنوين للتعريف (نحو ṣlmn "الصنم")، فتخالف العربيّةَ الشماليّة في ذلك.

٤٥ أمّا في التثنية وجمع الذكور فدليل تنكيرها عدم استخدام لام التعريف.

٤٦ تعبّر اللغات الساميّة الأخرى عن التفضيل بوسائلَ مختلفة، إلا أنّها لا تخصّص لذلك صيغة محدَّدة، من ذلك إتباع الصفة بـ"من" نحو qāṭōn min في العبريّة (أي: "صغيرٌ من"، والمراد "أصغر من").

٤٧ لعلّ "بِئْسَ" biʾsa أصلُها بَئِسَ baʾisa، فنُقلت كسرتها إلى ما بعد الباء، فحلّت محلَّ الفتحة. أمّا "حُسْنَ" ḥusna فالظاهر أيضًا أنّه منقول من "حَسُنَ" ḥasuna على غِرار ذلك؛ وهذا موافق لما يقوله ابن جني في شرحه عبارة "حُسْنَ ذا" (الخصائص ٣/ ٤٠).

مشترك، إلا أنّه يتميّز بقياسيّة استخدامه في العربيّة، فهو على وزن "مَفْعَل" أو "مَفْعِل" من الثلاثيّ، وعلى مثال اسم المفعول ممّا فوق الثلاثي. وإلى ذلك خصّت العربيّةُ مصدرَ المرّة بوزان "فَعْلة"، ومصدرَ الهيئة بوزان "فِعْلة". وممّا ابتكرته العربيّة من المصادر المصدر الصناعيّ، ومَنْشَأُه إكسابُ ياء النَّسَب المشدَّدة الدلالةَ على المصدر. وأمّا أوزان المصادر الأصليّة للفعل المجرّد فتقارب في العربيّة الأربعين، في حين لا تتعدّى واحدًا في الآراميّة، مثلًا، هو miqtal، واثنين في الحبشية مثالها nagīr وnagīrōt، الأمر الذي يُظهر اتّساع العربيّة في استخدام الصّيغ الصرفيّة مقارنةً بأخواتها.

و**الظاهرة الثالثة** تعميم العربيّة بعض الظّواهر الصرفيّة على سبيل المقايَسة، الأمر الذي يجعلها ظواهر مطَّردة في أبواب كثيرة من الاستعمال، وممّا يمثِّل هذه الظاهرة:

أ- تعميم استخدام المجهول على مزيدات الأفعال: فالمجهول من المشترك الساميّ على الأرجح، إلا أنّ وجوده في أخوات العربيّة غيرُ مطَّردٍ أو مقصورٌ على مزيدات بعينها[٤٨]. أمّا العربيّة فقد طَرَدَتْه بالمقايسة، فأجازته في كلّ فعل يحتمله، أي ما لم يمنعه مانعٌ دلاليّ، في نحو ما يدلّ على اللّون ("احمرّ" و"احمارّ"... إلخ)، أو في بعض الأفعال اللازمة والنّاقصة ("حَسُنَ" و"كان"... إلخ)؛

ب- تعميم التّثنية: وهي أيضًا من المشترك بين الساميّات، إلا أنّ العربيّة قيّسته، في حين أنّه يقتصر في الآراميّة، مثلًا، على كلمتين لا غير[٤٩]، وفي العبريّة على أعضاء الجسم المثنّاة، أو الكلمات المثنّاة بطبيعتها (مثل الميزان ذي الكفّتين). ولم تكتفِ العربيّة بتثنية الأسماء، بل عمّمت ذلك إلى الصّفات والضّمائر وأسماء الإشارة، فضلًا عن انفرادها بتثنية الأفعال؛

ج- تعميم التّصغير - وهو مقصور في الساميّات على أمثلة مفردة - وتخصيصه بصيغ قياسيّة ثلاث، هي "فُعَيْل" و"فُعَيْعِل" و"فُعَيْعيل"، بل واستخدامه في "الأسماء المبهمة"، مثل أسماء الإشارة والموصول والظّرف والتعجّب والعدد (نحو: "ذَيّاك" و"اللَّتيّا" و"قُبَيْل" و"ما أُحَيْسِنَ"، و"خُميسة")[٥٠].

د- وتعميم التّأنيث ليشمل عددًا من الأدوات - وهو ما يسمّيه النّحاة تأنيثًا لفظيًّا - نحو: "ثَمّ/ ثَمّةَ"، وثُمّ/ ثُمّتَ؛ ورُبَّ/ رُبّةَ" و"أيُّها/ أيّتُها".

و**الظّاهرة الرّابعة** هي الاتّساع في مكوِّنات بعض المقولات؛ ومن أشهر الأمثلة على ذلك تعدّد مصادر الفعل الواحد، كأن يكون للفعل الثلاثيّ "لَقِيَ" ثلاثة عشر مصدرًا، على ما نقل صاحب **اللّسان** عن ابن برّي[٥١]، وقريب من هذا مصادر "مكث" و"رغا" وغيرها؛ ولا شكّ في أنّ من أسباب هذا التعدّد اختلاف اللّهجات، على ما نرى أيضًا في تعدّد جموع التّكسير للمفردة الواحدة. ومن أمثلة الاتّساع ما يتّصل باستخدام نوعين صرفيّين اثنين للمقولة الواحدة، نحو استخدام "الذي" ومشتقّاته ("التي" و"اللذان"... إلخ) و"ذو" ومشتقّاته

---

٤٨ قد تكون العبريّة أكثر الساميّات استخدامًا للمجهول بعد العربيّة، ومع ذلك فهو لا يرد فيها إلّا من المزيدين pi'ēl (فَعَّلَ) وhiph'īl (أَفْعَلَ)، وفي أمثلةٍ أخرى تُعَدّ من النّوادر.

٤٩ هما tərēn ومؤنّثه tartēn أي اثنان/ اثنتان، وmatēn، أي مائتان.

٥٠ ممّا يدلّ على قياسيّة التّصغير ما نُقل من تصغير الأفعال، كتصغير "سَلْ"، و"قُمْ"، و"مُرْ"، و"بِعْ" على "سُوَيْل"، و"قُوَيْم"، و"مُرَيْر"، و"بُيَيْع". انظر: جلال الدين السيوطي، **همع الهوامع شرح جمع الجوامع في علم العربيّة** (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٧هـ)، ٢/ ١٨٧. ويذكر ابن يعيش أنّ القياس يأبى تصغير الفعل: ابن يعيش، **شرح المفصَّل** (القاهرة: المطبعة المنيريّة، د.ت)، ٥/ ١٣٥. إلا أنّنا نرى أنّ تصغيره - وإن لم يكن شائع الاستعمال - دليل على قياسيّة الظّاهرة ولو من منطلقٍ نظريّ.

٥١ جمال الدّين بن منظور، **لسان العرب** (مصر: بولاق، ١٣٠٠-١٣٠٧)، مدخل: لقا.

("ذات" و"ذوا"... إلخ) في الأسماء الموصولة. ولعلّ في ظاهرة تفريع الأدوات دليلًا آخر على الاتّساع، فللعربيّة قدرةٌ فائقة على استحداث أدوات جديدة، لا نظيرَ لها في أخواتها، من أُخَرَ تُعَدّ أصلًا لها؛ من ذلك استحداث "أنَّ" من "إنّ"، فللثّانية نظائر ساميّة، إلا أنّ الأولى ابتكارٌ عربيّ خالص. ومن أمثلة تفريع الأدوات أيضًا ما يُستدلّ عليه بالثُّنائيّات، أو المجموعات التالية: س/ سوف؛ مذ/ منذ؛ علّ/ لعلّ؛ لكنْ/ لكنّ؛ لدى/ لَدُن؛ أمّا/ إمّا؛ أو/ أم؛ لم/ لمّا؛ قطّ/ فقط؛ بين/ بينا/ بينما؛ إذ/ إذا/ إذاً؛ ألا/ ألاّ/ هلا/ هلاّ.

أمّا **الظاهرة الخامسة** فدلاليّة، ومَرَدُّها إلى الطاقة الدلاليّة لكثير من الصِّيغ والأدوات، فقد تكون المفردة، أو الأداة، دالّة على معنى مركزيّ أو أساسيّ، زائدًا عليه معنى فرعيّ تخصيصيّ. من ذلك، مثلًا، جموع القلّة، وجموع الكثرة، فالمقابلة بين "أَكْلُب" و"كِلاب"، تُظهر أنّ دلالة الجمع في كلٍّ تقترن بدلالة أخرى هي القلّة في الأوّل، والكثرة في الثاني. ومنه أيضًا في أفعال المقاربة الدّلالةُ على اقتراب وقوع الحدث دون وقوعه، وفي أفعال الإنشاء الدلالةُ لا على وقوعه فحسب، بل على ابتداء ذلك، وكلاهما ممّا تنفرد به العربيّة في المجموعة الساميّة. أمّا في الأدوات فيقع مثل هذا في حروف العطف التي تحمل معنى العطف، ومعنى آخر يقترن به كالترتيب (في الفاء)، والتّراخي (في ثُمّ)، وكذلك أدوات النّداء في اختصاصها بالقريب أو البعيد أو النّدبة.

وأمّا **الظاهرة السّادسة** فنحويّة، وتتمثّل ببناء العربيّة أنظمة نحويّة متطوّرة من المادّة نفسها التي تشاركها فيها أخواتها من دون أن تشاركها في اكتمال أنظمتها هي. يظهر ذلك جليًّا في حركات الإعراب، فهي في الأصل ساميّة مشتركة بدليل وجودها في الأكديّة والأوغاريتيّة مثلًا، إلا أنّ النظام الذي طوّرته العربيّة لهذه الحركات يتّسم بالاطّراد والتّعميم، ويشمل، مثلًا، أحكامًا فصّلها النحويّون في أبواب، مثل المستثنى والمنادى وأسماء العلَم، ممّا لا نقع عليه في سائر الساميّات. والظّاهرة نفسها قائمة في التراكيب التي تستخدمها العربيّة للتّعبير الدّقيق عن زمن الحدث – لا مجرّد انقضائه أو عدم انقضائه – وذلك باستخدام صيغتَي الماضي والمضارع فحسب، نحو "كان فعل"، و"كان قد فعل"، و"كان يكون فعل"، و"كان سوف يكون"، و"لمّا يفعل" (مقارنةً بـ"لم يفعلْ")، علاوةً على أدوات نحو "إذ" و"إذا" الفجائيّتين، و"ما" المصدريّة، وتصغير الظّرف... إلخ، ممّا لا يقع في أخواتها، ويدلّ على مدى نموّ العربيّة وتطوّرها قياسًا عليها.

لقد حاولنا في ما سبق أن نعرض للخصائص الأساسيّة للعربيّة، تلك الخصائص التي لا تعود إلى ميراثها الساميّ فحسب، بل تُرَدّ أيضًا إلى طبيعتها المنفردة في تطوير ذلك الميراث. ولا ريب أنّ لكلٍّ من أخوات العربيّة خصائص تميّزها هي أيضًا، إلا أنّها في الأعمّ الأغلب لا تداني العربيّة في التنوّع والاتّساع والتّقييس والابتكار، وبخاصّة في الظّواهر الستّ التي أوردناها. وبعيدًا عن الانحياز إلى العربيّة – وإن كنّا نُقرّ بصعوبة هذا المَطْلَب – نرى أنّ اللّبنة الأولى للنّظر في العلاقة بين اللّغة والهويّة إنّما هي التّحديد الدّقيق للمراد بالعربيّة، منعًا لأوهام تتعلّق بماهيّة المصطلح، وتثبيتًا لموقع العربيّة التصنيفيّ في مجموعتها وموقعها التاريخيّ في التطوّر اللغويّ للأصول التي انبثقت منها.

المراجع

باللغة العربيّة:

١. الأنصاري، عبد الرحمن الطيّب. **"قرية" الفاو: صورة للحضارة العربيّة قبل الإسلام في المملكة العربيّة السعوديّة** (الرياض: جامعة الرياض، ١٩٨٢).

٢. الأنصاري، أبو زيد. **النّوادر**، تحقيق محمد عبد القادر أحمد (بيروت: دار الشروق، ١٩٨١).

٣. الإشبيلي، ابن عصفور. **الممتع في التّصريف**، تحقيق فخر الدين قباوة، ط٤ (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩).

٤. ابن جني، أبو الفتح عثمان. **الخصائص**، تحقيق محمد علي النّجار (القاهرة: دار الكتب المصريّة، ١٩٥٢-١٩٥٦).

٥. ابن جني، أبو الفتح عثمان. **سرّ صناعة الإعراب**، تحقيق حسن هنداوي (دمشق: دار القلم، ١٩٨٥).

٦. ابن يعيش، أبو البقاء. **شرح المفصّل** (القاهرة: المطبعة المنيريّة، د.ت).

٧. ابن منظور، جمال الدين. **لسان العرب** (مصر: بولاق، ١٣٠٠-١٣٠٧).

٨. بعلبكي، رمزي منير. "التأثيل المعجميّ وموقع العربيّة بين الساميّات"، **مجلّة المعجميّة**، العدد ٢٣، ٢٠٠٣، ص ١٩- ٤٠.

٩. بعلبكي، رمزي منير. **فقه العربيّة المقارن: دراسات في أصوات العربيّة وصرفها ونحوها على ضوء اللّغات الساميّة** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٩).

١٠. بعلبكي، رمزي منير. **الكتابة العربيّة والساميّة: دراسات في تاريخ الكتابة وأصولها عند الساميّين** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١).

١١. بعلبكي، رمزي منير. **معجم المصطلحات اللغويّة** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٠).

١٢. بعلبكي، رمزي منير. "مفردات ‹العربيّة القديمة› في المعجم التاريخيّ للّغة العربيّة"، **مجلّة المعجميّة** (قيد الطبع).

١٣. البغدادي، عبد القادر بن عمر. **خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب**، تحقيق عبد السّلام هارون (القاهرة: دار الكتاب وناشرون آخرون، ١٩٦٧- ١٩٨٦).

١٤. الزجاجي، أبو القاسم. **الأمالي**، تحقيق عبد السلام هارون، ط١ (القاهرة: المؤسّسة العربيّة الحديثة،١٣٨٢هـ/ ١٩٨٨).

١٥. السّيوطي، جلال الدين. **همع الهوامع شرح جمع الجوامع في علم العربيّة** (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٧هـ).

باللغات الأجنبيّة:

16. Beeston, Alfred F.L. "Nemara and Faw", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* No. 42 (1979), pp. 1-6.

17. Beeston, Alfred F.L. "Languages of Pre-Islamic Arabia", *Arabica,* No. 42 (1981), pp. 178-186.

18. Belova, Anna Gr. "South Semitic Languages", In: *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Ed. by Kees Versteegh (Leiden: E.J. Brill, 2009). Vol. IV, pp. 300-315.

19. Bergsträsser, Gotthelf. *Introduction to the Semitic Languages*, tr. Peter T. Daniels (Eisenbraun: Winona Lake Ind., 1923; repr. 1983).

20. Blau, Joshua. "Hebrew and North West Semitic: Reflections on the Classification of the Semitic Languages", *Hebrew Annual Review,* No. 2 (1978), pp. 21-44.

21. Brockelmann, Carl. *Grundriss der Vergleichenden Grammatik der Semitischen Sprachen* (Hildesheim: Georg Olms, 1926; repr. 1961).

22. Diem, Werner. "Die Genealogische Stellung des Arabischen in den Semitischen Sprachen: Ein ungelöstes Problem der Semitistik". *Studien aus Arabistik und Semitistik: Anton Spitaler zum Siebzigsten Geburtstag,* (ed.) Werner Diem, 65-85. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1980.

23. Faber, Alice. "Genetic Subgroupings of the Semitic Languages", Ph.D. diss., University of Texas at Austin, 1980.

24. Fleisch, Henri. *Traité de Philologie Arabe,* 2nd ed., 2 vols. (Beirut: Imprimerie Catholique, 1990).

25. Goldenberg, Gideon. "The Semitic Languages of Ethiopia and their Classification", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, No. 40 (1977), pp. 461-507.

26. Graf, David, and Michael J. Zwettler. "The North Arabian 'Thamudic E' Inscription from Uraynibah West", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research,* No. 335 (2004), pp. 53-89.

27. Gray, Louis Herbert. *Introduction to Semitic Comparative Linguistics (*Amsterdam: Philo Press, 1934; repr. 1971).

28. Healey, John F. & G. Rex Smith. " Jaussen-Savignac 17: The Earliest Dated Arabic Document (A.D. 267)", *Atlal: The Journal of Saudi Arabian Archaeology*, No. 12 (1989), pp. 77-84.

29. Hetzron, Robert. "La Division des Langues Sémitiques", In : André Caquot (ed.), *Actes du Premier Congrès International de Linguistique Sémitique et Chamito-Sémitique (*The Hague : Mouton, 1974), pp. 181-194.

30. Hetzron, Robert. "Two Principles of Genetic Reconstruction", *Lingua*, No. 38, pp. 89-108.

31. Huehnergard, John. "Languages of the Ancient Near East", *The Anchor Bible Diction-*

ary, New York, Vol. IV (1992), pp. 155-70.

32. Jaussen, Antonin and Raphaël Savignac. *Mission archéologique en Arabie*, 5 vols. (Paris: Ernest Leroux and Paul Geuthner,. 1909-1922). (Repr., Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1997).

33. Lipiński, Edward. *Semitic languages: Outline of a Comparative Grammar* (Leuven: Peeters, 2001).

34. Macdonald, Michael C.A. "Some Reflections on Epigraphy and Ethnicity in the Roman Near East", In: *Identities in the Eastern Mediterranean in Antiquity, Proceedings of a Conference held at the Humanities Research Center in Canberra, 10-12 November 1997, Mediterranean Archaeology,* No.11 (1998), pp. 177-190.

35. Macdonald, Michael C.A. "Reflections on the Linguistic Map of Pre-Islamic Arabia", *Arabian Archaeology and Epigraphy*, No.11 (2000), pp. 28-79.

36. Macdonald, Michael C.A. "Old Arabic (Epigraphic).", In: *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Ed. by Kees Versteegh (Leiden: E. J. Brill, 2008), Vol. III, pp. 464-475.

37. Mendenhall, George E. "Arabic in Semitic Linguistic History", *Journal of the American Oriental Society*, No. 126 (2006), pp. 17-26.

38. Militarev, Alexander and Leonid Kogan. *Semitic Etymological Dictionary*, 2 vols. (Münster: Münster-Verlag, 2000-2005).

39. Moscati, Sabatino, Anton Spitaler, Edward Ullendorff, and Wolfram von Soden. *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*: *Phonology and Morphology*, 2nd ed. (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1969).

40. Ratcliffe, Robert R. "Defining Morphological Isoglosses: The 'Broken' Plural and Semitic Sub Classification", *Journal of Near Eastern Studies,* No. 57 (1998), pp. 81-123.

41. Retsö, Jan. "Das Arabische der Vorislamischen Zeit bei Klassischen und Orientalischen Autoren: Neue Beiträge zur Semitistik,"Erstes Arbeitstreffen der Arbeitsgemeinschaft Semitistik in der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft vom 11. bis zum 13. September 2000 and der Friedrich-Schiller-Universität Jena, (ed.) Norbert Nebes, (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 2002), pp.139-146.

42. Retsö, Jan. *The Arabs in Antiquity: Their history from the Assyrians to the Umayyads* (London: Routledge Curzon, 2003).

43. Retsö, Jan. "Arab", In: *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Ed. by Kees Versteegh (Leiden: E.J. Brill, 2006), Vol. I, pp. 126-133.

44. Robin, Christian J. "Les Inscriptions de l'Arabie Antique et les Etudes Arabes", *Arabica*, No.48 (2001), pp. 509-577.

45. Rodgers, Jonathan. "The Subgrouping of the South Semitic Languages", In: A.S. Kaye (ed.), *Semitic Studies in Honor of Wolf Leslau*, Vol. 2 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1991), pp. 1323-1336.

46. Versteegh, Kess. *The Arabic Language* (Edinburgh: Edinburgh University Press,

1997).

47. Voigt, Rainer M. "The Classification of Central Semitic", *Journal of Semitic Studies,* No. 32 (1987), pp. 1-21.

48. Wright, William. *Lectures on the Comparative Grammar of the Semitic Languages* (Amsterdam: Philo Press, 1890; repr. 1966).

49. Zaborski, Andrzej. "The Position of Arabic within the Semitic Dialect Continuum", In: Kinga Dévényi and T. Iványi (Ed.), *Proceedings of the Colloquium on Arabic Grammar* (Budapest: Eötvös Loránd University, 1991) (Budapest: Eötvös Loránd University, 1991), pp. 365-375.

50. Zaborski, Andrzej. " Problèmes de Classification des Dialectes Sémitiques Méridionaux ", In : Dominique Caubet (ed.), *Actes des Premières Journées Internationales de Dialectologie Arabe de Paris* (Paris : Publications Langues'O, 1994), pp. 400-411.

عبد القادر الفاسي الفهري*

لُغة الهُويّة والتعلّم بين السياسة والاقتصاد

نموذج تماسكي تنوّعي وتعدّدي

تبحث هذه الدراسة في التشكّل التاريخيّ والاجتماعيّ لأزمة اللغة في المغرب العربيّ، والتي ساهمت فيها سياساتٌ لغويّة لنخب سياسيّةٍ واقتصاديّةٍ وأدبيّةٍ وفكريّةٍ فرانكفونيّة، وعزّزتها أيضًا تشريعات دستورية تقرّ بازدواجية اللسان المغربيّ، لتصبح العربية لغة الشارع والفرنسية لغة النخبة والمصلحة والقرار. ويركّز البحث على دور سياسات اللغة في تشكيل خريطة القوى السياسيّة والاجتماعيّة في المغرب، وإنتاج جماعات مصالح وضغط أعادت إنتاج اللّاتكافؤ وأعادت توزيع مقدّرات القوى والسلطة، وهو الأمر الذي سمح لجماعة لغويّة أخرى هي "الأمازيغية" بحجزِ موقعٍ لها في الدستور الجديد.

تمهيد

في إطار لسانيٍّ مجتمعيٍّ/ سياسيٍّ/ اقتصاديٍّ، تهدف الورقة إلى تحديد العلاقة المتينة بين لغةِ التعلّم ولسان الهُويّة؛ وذلك من خلال النّظر في الأبعاد المتعدّدة للمسألة، والطبيعة الشموليّة للحلول، حتى حين يبدو الأمر متعلقًا بما هو تعليميٌّ محضٌ، مثل طرق التّدريس المتقادمة أو النّصوص والأنشطة اللّغوية غير الجذّابة بالنّسبة إلى المتعلّم... إلخ. فالمشكل التّعليمي قد لا يكون إلّا انعكاسًا لاختيارات لغويةٍ أساسها سياسيٌّ؛ وهي تخدم مصلحة نظام سياسيٍّ معيّن، غالبًا ما تغيب فيه علاقة التّعاقد بين الحاكم والمحكوم (أو الدّيمقراطية). وقد يكون أساس تلك الاختيارات اللغويّة اقتصاديًّا؛ إذ تتحكّم فيه مصلحةُ فئةٍ اجتماعيّةٍ مهيمنةٍ، تستفيد من وضعها ودورها اللّغوي والاقتصادي لاحتكار الثّروة والامتيازات المادّية والرّمزية، وذلك على حساب عموم الشّعب، وضدّ العدالة الاجتماعية واللغوية.

وتمثّل دراسة الوضع اللّغوي في المغرب العربي حالةً جديرةً بالبحث والاهتمام. ذلك أنّها تبيّن كيف أنّ التّبعية اللّغوية الحاليّة للنّخب السّياسية والاقتصادية والفكرية والأدبية، تلك التي تقف حاجزًا في وجه التحرّر والسّيادة والاعتزاز بالهُويّة، وتمارس الحجْر اللغوي على الشعب، وتمانع إشراكه في القرار؛ قد أدخل التّعليم

---

* أستاذ باحث وخبير لساني دوليّ - المغرب.

والتّكوين والبحث العلمي في دوّامةٍ متواترةٍ من الإخفاقات والاختلالات. ولم ينفع مع تلك الإخفاقات أيّ مخطّطٍ لإصلاح التعليم العمومي، وإيقاف الهدر المدرسي، والحدّ من فشل المنظومة والخريجين، وإيجاد لغة مُبيَّأة وطنية ترفد التواصل والرقي، ويلتحم بها لسان الحاكم والمحكوم، أو النّخبة الفكرية والأدبية وعموم الشعب. وما يزيدُ دراسة هذه الحالة إثارةً، هو أنّ اللغةَ المهيمنة في المغرب العربي، ليست هي لغة العلم والأعمال والتّواصل العالميّة: اللغة الإنكليزية؛ بل إنّها اللّغة الفرنسية، التي تقاوم في عقر دارها من أجل البقاء، بعد أن فقدت دورها كلغةٍ عالميّةٍ في المجالات المذكورة. ويتجاهل الفرنكفونيون أنّ الاندماج في الكونيّة، قد يمرّ عبر قطبيّةٍ متعدِّدةٍ؛ تمثِّل فيها العربيّة إحدى خمس لغات كبرى قويّةٍ ونديّةٍ، تتجاذب التّواصل والتّبادل العالميَّيْن.

وتحتّمُ علينا أهمية الاعتبارات الاقتصادية- اللّغوية -إضافةً إلى الأبعاد الأخرى- بناء نموذج تدبير لغويٍّ - سياسيٍّ- اقتصاديٍّ من نوع جديد؛ من شأنه أن يحتسب فوائد التّماسك والتنوّع والتعدّد، والمصالح المعرفية والتّواصلية والاقتصادية والثّقافية للمواطنين، بمختلف مواصفاتهم وفئاتهم. وهو ما يسَوِّغُ الاختيارات الدّيمقراطية (التي تقيم الثّقة والاحترام بين الحاكم والمحكوم)، والعدالة اللّغوية (التي تنصف المواطنين في حقوقهم اللّغوية). ولأنّ العناية بالعربية مطلبٌ جماهيري، علاوةً على الاعتبارات الأخرى؛ فلا محيد عن أن تصبح العربية لسان الدّيمقراطية والاقتصاد والتّعليم، ومختلف المرافق والموادّ، مدعومةً في ذلك بلغات التنوّع والتعدّد[1].

مفردات – مفاتيح: دمقرطة لغوية، نموذج تماسكيّ تنوّعي تعدّدي، حجْر لغوي، لغة تعلُّم، تعلم لغات، بيئة لغوية، سياسة لغوية، لا جدوى، تفكيك تماسك، لغة أقلية، لغة عمل، لغة عولمة، قطبية لغوية، سوق لغوي، اقتصاد لغوي، تقييم سياسة لغوية، تجريد أو حرمان لغوي، تواصل، تبادل، سلعة جماعية، دخل، خير، ربح، خسارة، حركية، تعددية لغوية، تنوّع لغوي، مواطنة متعددة الثقافة، حقوق وعدالة لغوية، وحدة.

أولًا: سياسة لغويّة غير ديمقراطيّة وغير مجدية

الرسمية المتعددة، تغييب القانون، وكبح الشّرعية الشّعبية

من المفروض أنّ ترسيم لغةٍ ما في الدّستور، يُكسِبها وضعًا قانونيًا يحميها، ويكفل لها الاستعمال في مختلف الإدارات والمؤسّسات ونواحي الحياة العامة. وكان يُنتظر أن تقترن مخطّطات التّعريب منذ الاستقلال -مدعومةً في ذلك برسميّة اللّغة العربية في الدّستور (بصيغةٍ أحاديةٍ)- بنهوضٍ شامل لها، يضمن للّغة الوطنية الرسمية أن تقوم بمختلف وظائف التعليم ونشر المعرفة والتواصل والإعلام والإشهار... إلخ. غير

---

١ عن الطرح العامّ لعلاقة اللّغة بالسلطة وبالمال، انظر:
Pierre Bourdieu, *Langage et Pouvoir Symbolique* (Paris: Fayard, 2001).
&: Francois Grin, "Economic Considerations in Language Policy", In: Thomas Ricento (ed.), *An Introduction in Language Policy* (Oxford: Blackwell, 2006), pp. 77-94.
وعن الوضع في المغرب والعالم العربي، راجع:
الفاسي الفهري. عبد القادر، **أزمة اللغة العربية في المغرب بين اختلالات التعددية وتعثرات الترجمة** (الرّباط: منشورات زاوية، ٢٠٠٥).
وللكاتب نفسه: **اللّغة والبيئة: أسئلة متراكمة** (الرّباط: منشورات زاوية، ٢٠٠٣- ٢٠٠٧).
وكذلك:
Reem Bassiouney, *Arabic Sociolinguistics: Topics in Diglossia, Gender, Identity, and Politics* (Eidinburgh: Eidinburgh University Press; Washington: Georgetown University, 2009).

أنّ واقع الوضع خالف هذا. وما فتئت وظائف اللّغة العربيّة تتآكلُ وتتقلّص في التّعليم، وفي الحياة العامّة؛ حتّى أصبحت مهدّدةً بالزّوال، بعد أن انزلقت الدولة تدريجيًا إلى رسميّةٍ شبه ثلاثيّةٍ، تدعم الفرنسية وتعمل على إضعاف العربية.

لقد عاش المغربُ في الخمسين سنةً الموالية للاستقلال **رسميةً لغويّةً مزدوجةً**: رسمية بحكم القانون(de jure) في الدّستور والتشريعات، وهمّت اللّغة العربية؛ ورسمية في الواقع والممارسة (de facto) حظيت بها اللّغة الفرنسية، فهيمنت على أساس كونها لغةَ تعليم النّخب، ولغة الأعمال والاقتصاد، ولغة الإعلام والتّواصل النّافذة عند أصحاب القرار، ولغة الأدب الراقي... إلخ. ومنذ تموز / يوليو ٢٠١١، أضاف الدستور الجديد رسميّةً ثالثةً قانونيّةً للأمازيغيّة (البربريّة)؛ من شأنها أن تقوّي أكثر رسميّة الفرنسية على أرض الواقع، وتسهّل تنفيذ الخطط التي هُيّئت لإعادة انفراد الفرنسيّة بتعليم المواد العلمية والتقنية في التعليم التأهيلي والعالي، بصفةٍ حصريّةٍ.

لقد وقف **ميثاق التّربية والتّكوين** في المغرب عام ١٩٩٩ على بعضٍ من أسس الاختيارات اللّغوية، ومستنداتها السّياسية والاقتصادية والحقوقية، واقترح تشريعات وقوانين من أجل ترجمة هذه الاختيارات على أرض الواقع. غير أنّ الدّولة تدخّلت سلبًا، لكي لا يقع تطبيق التوجّهات الواردة في الميثاق، وأوقفت تطبيق قانون إقامة أكاديميّة اللّغة العربيّة الذي صدر في عام ٢٠٠٣. فالدولةُ لا تتوانى عن تعطيل تطبيقِ قانون لغويٍّ صادر، حين يُشتمُّ منه تعارضٌ مع توجّهاتها الخفية، التي تتنافى مع ما اختاره الشّعب أو ممثلوه. إنّ تعارضُ القوانين والدّساتير اللّغوية مع الممارسة؛ هو إحدى ملامح السياسة اللغوية في المغرب العربي. والشعب لا يُستفتَى في أموره اللّغوية. وحتّى إن وقع الاستفتاء، وتُرجم في قوانين؛ فإنّها لا تُطبّق.

وبعد صدور الدّستور الجديد، الذي يعقّد الوضع أكثر ممّا هو عليه، وترسيم البربريّة (الأمازيغيّة) إلى جانب العربية (مع عدم استيفائها الشروط الدُّنيا للتّرسيم)؛ تُعطَى الفرنسيّة فرصًا أكبر لتتقوّى رسميّتُها الفعلية، على حساب اللغات الوطنية والمحلية، التي يحتدُّ الصّراع بينها. وهكذا يتبين أنّ اختيارات الشّعب، بل وقوانينه، كانت تجري في وادٍ غير الذي تجري فيه اختيارات النّخب وممارساتها؛ التي وإن لم تحظ بالشّعبية، فإنّها هي التي تحدّدُ فعلًا مصير اللغة على أرض الواقع. وبدراسة الحالة المغربية؛ نبتغي النّظر في النتائج المترتّبة عن هيمنة اللّغة الأجنبية في التعليم (والحياة العامة)، على حساب ألسن الهُويّة، وفي طليعتها اللغة العربية. كما نسعى إلى تبيّن انعكاساتها السياسية السلبية؛ وخصوصًا في مجال الدّيمقراطية، واحترام القانون والحقوق اللّغوية للمواطنين[٢].

إنّ عدمَ احترام الدستور والقانون؛ يترجمُ ابتعاد الحكّام عن منهج الدّيمقراطية أولًا، ويمثّل ثانيًا تدخلًا (سلبيًا) من أجل إيقاف مسيرة انتشار اللّغة العربيّة والنّهوض بها في المستوى المطلوب، وذلك في سبيل أن تصبح لسان التّحديث والتّنمية والتّقدم. كما يشكّل ذلك ضربًا للعناية بعلماء العربيّة وتأهيلهم وجمع كلمتهم في مؤسّسةٍ تعتمدُ البحث العلمي والتربوي، ومواكبة المستجدات في كل الميادين.

---

٢ بخصوص شروط الديمقراطة اللغوية، ورفع الحجر اللغوي على المواطنين؛ انظر: الفاسي الفهري عبد القادر، "الثورة اللّغوية القادمة في المغرب"، **جريدة الاتحاد الاشتراكي**، ٢٦/ ٠٤/ ٢٠١١. وللكاتب نفسه: "الفرنكفونيّة: الرشد اللغوي واختلالات التعليم والتنمية"، في: عبد الإله بلقزيز، **الفرنكفونيّة** (بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية،٢٠١١)؛ و"الديمقراطية اللغوية المأمولة في المغرب"، **جريدة الاتحاد الاشتراكي**، ٠٦/ ٠٦/ ٢٠١١؛ و: **لغة وأمّة**، الرّباط (قيد النشر).

النخب والجمعيات ذات النفوذ تكرّس الانفصام اللغوي الهوّي

يمكن القول إنّ لغةَ تعليم النخب في المغرب (داخله وخارجه)؛ قد مثّلت أساس الانفصام الهوّي اللّغوي / الثّقافي والطّبقي في المجتمع المغربي، وأساس الاستثمار الفرنسي في تعليم النخبة المغربية. تلك النّخبة التي أصبحت تحرصُ كلّ الحرص على نشر اللّغة والثقافة الفرنسيّيْن، وما يترتّبُ على ذلك من توابع وأرباح اقتصاديةٍ وسياسيةٍ. فاللّغةُ الفرنسية في المغرب يرادُ لها أن تصبح حصريًا لغةَ النفوذ السياسي والاقتصادي والأدبي، ولغة الطبقة الحاكمة / المتحكّمة. وفي المقابل؛ يُراد للّغة العربية) كما هو وضعها الآن (أن تكون لغة الطبقة الكادحة أو "المتخلّفة"، التي لا تكادُ تطمحُ إلى الارتقاء المجتمعي. وقد زاد هذا الانفصام حدّةً مع حكم العهد الجديد، وخصوصًا بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، وأحداث الدّار البيضاء الإرهابيّة عام ٢٠٠٣؛ حين قرن بعضُ الجامعيّين الفرنسيّين التطرّفَ بالإسلام واللّغة العربية. فجارت السلطات هذا المنطق حسبما يبدو، وعملت على تقوية الفرنسية في مختلف المرافق، مع محاربة العربيّة وتهميشها[٣]. ومعلومٌ أنّه يجري تكوين النّخبة المغربيّة المسيّرة في المدارس الفرنسيّة (مدارس البعثات)؛ تلك التي لا تمنعُ الطفلَ من الحديث بغير الفرنسية في المدرسة في سنٍّ مبكّرةٍ فحسب، بل تطلبُ منه أن يتحدّث الفرنسيةَ في بيته ومع والديه، بذريعة تقوية لغته. وهو بذلك يُفرنس والديه، فيتحوّل الحديثُ معهما ومع غيرهما من الأقارب والمعارف إلى لغة موليير. يمتدُّ هذا "القَطْم اللغوي المُبكر" طوال سنوات الدّراسة في البلد، إلى أن يلج التلميذُ مدارسَ المهندسين والجامعات في فرنسا من أجل الدراسات العليا. وبعد استكمال التّكوين بموادّ فرنسية، وثقافة فرنسية؛ يعود المهندس أو الإطار العلمي ليحتلّ مناصب عُليا في بلده، ويستمرُّ في مساره اللّغوي بالفرنسية، ولا شيء في الدولة أو في الممارسة يحثّه على العودة إلى لغته الأمّ. وهناك من يتكوّن في التعليم العامّ باللّغتين العربية والفرنسية، ثم يلتحقُ بالمدارس العليا الفرنسية، فيُقْطَم لغويًا كذلك، وإن متأخرًا. وتمثّل شبكات مهندسي المدارس العُليا، والجمعيّات المدنيّة والنّوادي الأدبية... إلخ، إلى جانب الإعلام والإشهار المُفَرْنَسَيْن، والبنوك (المصارف) والشركات ودور الأعمال... إلخ؛ محيطات وفضاءات يُمارس فيها المغربيّ "لغته" وثقافته ومرجعيّاته الفرنسية، دون أن يُضَايَق. بل على العكس من ذلك، إذ يُنظَر إليه نظرةً دونيّةً إن هو تكلّم بلغته، ولو بالعاميّة، وهو لا يلجأ إلى الثقافة العربيّة ومرجعيّتها إلّا في الأمور الفلكلوريّة.

لقد تكوّنت لوبيّات وممارسات لُغويّة تَدعم الفرنسية بحكم أنّها لغةٌ للتّواصل وللثّقافة؛ وذلك لطلب الشّغل، وللارتقاء في السُلّم الاجتماعي. ولم توازِ تلك لوبيّاتٌ وممارساتٌ لُغويّةٌ ثقافيةٌ تدعم اللغة العربيّة، وتتيح فرصًا لمتكلّميها أو المكوَّنين بها. بل إنّ هيمنةَ النّخبة الفرنكفونيّة على الفرص؛ قد دفعت بأبناء الشّعب إلى محاكاة أبناء الأعيان في سلوكهم اللّغوي المغترِب، حتّى وإن كانت الفرص لا تُتاح باللّغة فقط. ومع ذلك، يظلّ الانشغال بإتقان الفرنسية، وهجر العربيةَ، سلوكًا منتشرًا عند عامّة الشعب؛ ممّا يُعقّد الوصول إلى حلول. ومن الملاحظ أنّ كلًّا من دعاة التّمزيغ ودعاة استعمال العاميّة، يشتركون في أنّ سلوكهم فرنكفونيٌّ بالأساس؛ ممّا يضيفُ انفصامات وازدواجيّات أخرى، من شأنها أن تجعل الشّعارات في وادٍ، والممارسة في وادٍ آخر. ويُضاف أخيرًا إلى هذا الوضع المزدَوَج لدعاة التّعريب، غياب نخبةٍ مُعَرَّبَةٍ فاعلةٍ ذات نفوذٍ ومرجعيةٍ في العهد الجديد (على غرار ما حدث مع الروّاد أمثال: علّال الفاسي، أو المكّي الناصري، أو المختار السّوسي، أو عبد الهادي بوطالب... إلخ)، وندرة أو ضعف الجمعيات التي تدعم العربية في المجتمع وتحميها، مقارنة بعدد جمعيّات

٣ انظر في ما يخصّ هذا الاتهام:
Pierre Vermeren, " Langue et Violence au Maghreb ", *Le Journal Hebdomadaire*, No. 116, 2003.

دعم البربريّة (التي فاقت ٦٠٠ جمعيّة)، أو الجمعيات التي تدعم الفرنكفونيّة، أو الدّارجة المغربيّة، بصفةٍ مباشرةٍ أو غير مباشرةٍ[٤].

اللّغة الفصيحة في بيئة العداء والحروب اللّغوية

هناك ثلاث حركات مُعاديةٍ للّغة العربيّة الفصيحة في المغرب، أصلها كولونياليٌّ بالأساس. وهي تتّفقُ جميعًا على عداء اللّغة العربية الفصيحة، والكيْد لها، والمطالبة بتقليص وظائفها في التعليم، بل ونبذها منه. ويشكّك دُعاة الفرنكفونية –وهم الأكثر نفوذًا– في حيويّة العربيّة وعصريّتها بالأساس؛ ناسبين الحيويّة إلى العاميّات العربيّة والأمازيغية، والعصرية والتقنية والعلميّة إلى الفرنسيّة. وهم يدّعون أنّ لغة التواصل الفاعلة هي الفرنسيةُ أيضًا. أمّا الحركةُ البربريّة المتطرّفة، فتنازع العربية شرعيتها التّاريخية، أو قِدمها على أرض المغرب. وهي تشكّك في حيويّتها، وشعبيتها، ورمزيتها. وتنازعها بالخصوص في دورها الهوّي والتّماسكي (Cohesive)؛ مدّعيةً أنّ أغلبية السكّان هي ذات هُويّة وإثنيةٍ غير عربيّيْن، وأنَ الاندماج في التّعريب هو بمثابة النّبذ اللّغوي (Linguicide)... إلخ. وتُرجِع الحركة الدّاعية إلى العاميّة كلّ اختلالات التعليم، إلى الازدواجية اللّغوية العربية (Diglossia). وهي تنفي عن اللّغة الفصيحة صفة اللّغة الأمّ، وتطمح إلى الحلول محلّ الفصيحة في التّعليم. وهكذا تجدُ اللّغة العربية الفصيحة نفسها مُحاصرةً من جهات عديدةٍ، لا تمثل حقيقة مواقف الشّعب الإيجابيّة تجاه العربية، ولا تمثّل رأي الأغلبية الفعليّة. لكنّها مع ذلك جهات مؤثّرةٌ، بما لها من وسائل ماديّةٍ ودعم من جهات داخليّةٍ وخارجيّةٍ؛ بل من الدّولة نفسها، التي تجدُ في هذا التشتّت والتّنابز اللّغوي الهوّي فرصةً لتمرير سياستها اللغوية التي أكثرها خفِيٌّ، وأقلّها معلَنٌ. ويجب أن نذكر هنا ما تتعرّض له الدّولة نفسها من ضغوطٍ خارجيّةٍ، خصوصًا من جانب الأساتذة والخبراء الفرنسيّين الذين يقيمون باستمرار في المغرب، ويذودون عن الفرنسيّة. والسّياسة اللّغوية التي يرتؤونها للمغرب، تفيد إجمالًا، بأنّ الفرنسيّة هي لغة العلم والأعمال والجاه للمغاربة، وأنّ العاميّة والبربرية هي لغات المدرسة في موادّها غير العلمية!. وإضافة إلى تلك الضّغوط نذكر السياسة الثّقافية، والتوجهات الاقتصادية والسياسية المرتبطة بإقرار اللغة الفرنسية في هذه الوظائف. ولا بدّ من التّذكير هنا بالآليات والشبكات ونوعية الخطابات التي يوظفها الأكاديميون الفرنسيون، وما يتولّد عنها من خطابات ومن سلوك تبعيّةٍ لدى النخب المغربية المفرنَسة. ويزدادُ وضع اللّغة العربيّة سوءًا بعد أن قرّرت الدّولة إيقاف مشروع إرساء أكاديميّةٍ لخدمة اللّغة العربية والنهوض بها؛ وذلك على الرّغم من صدور قانونها المنظّم، وإقرارها في ميثاق التربية والتكوين عام ١٩٩٩. وفي مقابل هذا، أنشأت الدّولة بظهير ملَكيٍّ المعهدَ الملَكيَّ للثّقافة الأمازيغية، الذي يشتغلُ على إيجاد الأدوات لتعليمها ونشرها، منذ عام ٢٠٠١. وفي الوقت نفسه هناك تشجيعٌ للجمعيّات التي تدعو إلى التلهيج المفرط. ويتكاثر عدد هذه الجمعيات يومًا بعد يوم، بدعم داخليٍّ وخارجيٍّ[٥]. وأخيرًا، هناك تراجعٌ في تطبيق موادّ الميثاق المتعلّقة بإقامة تعدّدٍ لغويٍّ فعليٍّ؛ من شأنه أن يضمن للّغة العربية بقاءها ونهوضها، وأن يعطي أهميةً لتعلم الإنكليزية / لغة العلم العالمية، وأن يزيل بيئة التلوث اللغوي والحروب اللغوية التي لا تصلحُ لأيّ تعليم ناجح للّغات، وأن يؤهّل علماء العربية والمدرسين بها لخدمتها كلغةٍ والحرص على مصالح مستعمليها.

---

٤ عن علاقة التعليم بالنّخب، وخصوصًا عن فرنسة النّخب، انظر:
Abdelkader Fassi Fehri, " L'élite, les croisés-linguistes et les langues ", *Libération,* 24/08/2010.
وعن تحكم فرنسا في تكوين النّخب وانتقائها الطبقي، انظر:
Pierre Vermeren, *École, Élite et pouvoir au Maroc et en Tunisie au XXe siècle* (Rabat: Alizés, 2002)
وعن رهانات الفرنكفونية في المغرب، انظر وقائع أعمال مؤتمر:
Les Nouveaux Enjeux de la Francophonie au Maroc (Rabat : Ambassade de France, 2001).

5 Fassi Fehri, " L'élite, les Croisés-Linguistes et les Langues ", Op.cit.

ثانيًا: نماذج تدبير الشّؤون اللغوية بين الأحادية والتعددية

لمعالجة إشكالات الازدواجية الفصيحة / العامية، والثنائية العربية / البربرية، وموقع اللغات الأجنبية في التعليم، وتحسين بيئة تعلم اللغات والتعليم بها؛ نرى أنّ **نماذج السياسة اللغوية (شبه) الأحادية** (التي تتبنّاها الدولة خفيةً أو علنًا) هي غير مجدية لتجاوز الاختلالات اللغوية في التعليم. وجوهر هذه النماذج هو أن تتفرّدَ الفرنسية بالتكوين العلمي / التّقني، والفكري / الأدبي المتميِّز للنّخبة النّافذة، وأن تقتسم ما يُعدّ هامشيًا في التكوين (التكوين الديني والثقافي الأدبي العام) مع لغات الهُويّة. وهي لغاتٌ يُنظرُ إليها على أنّها متعدّدة ومتنوعة وفسيفسائية، لا يجمع بينها جامعٌ. بل إنّ المجال يُترك لها للتنازع والتنابز، ولضرب من "الفوضى الخلّاقة". هذا الاختيار اللّاشعبي، على حساب لغة (أو لغات) الهُويّة؛ لم ينجحْ في حلّ مشكلة التعليم، وكذلك لم تنجح النماذجُ شبه الأحادية في اتجاه لغة الهُويّة (مثل نموذج التعريب الشامل، الذي تبنّته الحركة الوطنية؛ والذي يهدف إلى أن تصبح اللغة العربية لغة التعليم شبه الوحيدة في مختلف المراحل، وذلك دون أن تُعطي أهميةً كبيرةً للتّعلّم باللّغات الأجنبية المتقدمة أو للتنوع الهوّي المعقول).

وبدلًا من هذا، نرومُ استكشافَ **نموذج ذي أبعاد لغوية ثلاثة**، يتكاملُ فيه التماسك والتنوع والتعدد؛ بحيث يُعطي أهميةً كبيرةً للغة العربية في التعليم، وتصبحُ لغة التعليم الشاملة، في التعليم الأساسي الإجباري، وفي التعليم التأهيلي والعالي، لكنها تتركّبُ في مجزوءات أو مكوّنات (Modules) متفاعلة مع لغتين أجنبيتين داعمتين في التعليم التأهيلي والعالي، بحسب اختيارات الطالب وقدراته، وبحسب التخصص الذي يلجه. ويتيح هذا النموذج كذلك دورًا مهمًا للغة (أو لغات) الهُويّة غير العربية؛ إذ يمكن اقتراح مجزوءات لغويّةٍ ذات هُويّة مركَّبةٍ، عربيةٍ وأمازيغيّة مثلًا، تهدف إلى الحفاظ على هُويّة الأقلية وهُويّة الأغلبية في الوقت نفسه. أو بعبارةٍ أخرى، نريد استكشاف نماذج تعدّدية لعلاج المشاكل اللغوية الداخلية، الناجمة عن هويات لغويةٍ متعدّدةٍ (متصارعةٍ)؛ قد يكون الحلّ فيها التركيب (Composition)، وليس الذّوبان أو الاندماج المطلق (Integration). على ذلك النّحو، تقع تلبية الحاجة إلى الاختلاف والتنوع (Diversity) من جهةٍ، والحاجة إلى التوحّد والتماسك (Cohesion) في المجتمع الواحد الذي تتعايش فيه أطرافٌ مُتباينةٌ متمايزةٌ. وتمثّل بعض بنود ميثاق التربية والتكوين المغربي ترجمةً أولى لهذا النموذج المركّب والمتعدّد والمتنوّع (وإن أُحبطت عند التطبيق)؛ ذاك النّموذج الذي يمكن أن يطوّر في إطار الإقرار بالتعدّد الثّقافي (Multiculturalism)، والتعدّد اللّغوي (Multilingualism)، المحكومَيْن بالتّماسك المجتمعي. وتكون إحدى مزايا هذه النّماذج التّعددية هو أنّها تحرص على التّماسك والوحدة، وتسمح -في الوقت نفسه- بهامش من التفرّد المعقول والمشروع في إطار تعدّديٍّ تنوّعيٍّ وطنيٍّ. وهذه النّماذج تُقرُّ بأهمية لغة الهُويّة / اللّغة العربية في التّعليم والتّربية؛ لكنّها تقبل بأن تترك دورًا مهمًا ومقبولًا للغات الأجنبية في مجالات الاختصاص والتقانة، تأكيدًا للاندماج في الكونية. وذلك دون أن تُغَيَّب اللّغة العربية عن هذه المجالات، أو تُقصَى منها، بل يُؤكَّد دورها في الفضاءات الكونية. وما يميّز هذه النماذج، هو أنّها تراكميّةٌ إغنائيةٌ تماسكيّةٌ تضامنيّةٌ؛ وذلك في مقابل النّماذج البتريّة المُفْقِرة التي تشجّعها الدولة ضمنًا أو علنًا، واللّوبيات التي تروم نبذ اللّغة العربية[٦].

---

٦ عن بعض النماذج التعددية التي تجاري هذا الطرح، انظر:
Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity* (Oxford: Oxford University Press, 2007).
&: William Smalley, *Linguistc Diversity and National Unity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994).
&: Jeffrey Reitz et al., *Multiculturalism and Social Cohesion: Potentials and Challenges of Diversity* (London: Springer, 2009).

اللسان العربي الجامع وموقعه في النّظام اللّغوي العالمي

تؤكّد المعطيات الإحصائية والممارسة اللغوية على أنّ المغاربةَ موحَّدون بواسطة اللّسان العربي بسجلّاته وأساليبه الفصيحة والعاميّة والمتوسّطة (Middle Arabic). ويجري التّداول الدّيمقراطي والتّواصل الفعلي مع مختلف طبقات الشعب بهذا اللّسان المتنوع، ولا يتعذّرُ التواصل به إلّا لدى نسبةٍ محدودةٍ جدًّا من المغاربة -قد لا تتجاوز ٥ - ١٠ في المئة- ناطقةٍ بالأمازيغية وحدها في المناطق النّائية المهمّشة[٧]. **فاللّسانُ العربيُّ فعلًا يجمعُنا**، وهذه ليست دعوةً قوميةً، وإنّما هي إقرارٌ بواقع، وإنصافٌ للمواطن المغربي في لسانه. وإذا كان المغربيُّ اليوم عربيَّ اللّسان أولًا؛ فإنّه لا يشكّك في أمازيغيّة لسان كثير من المغاربة. وهي أمازيغيّةٌ ليست أحاديّةً؛ بل هي مركّبة مع العربيّة عند الأغلبية السّاحقة للمغاربة.

وإذا عدنا إلى الوظيفة الموحّدة والجامعة للسان العربي في المغرب؛ فإن قيمتها الدّاخلية تتراكمُ وتتزايدُ بالنّظر إلى **قيمتها التراكميّة والتّواصلية الجامعة** في المنطقة. وهي تتزايد في المغرب العربي أولًا، حيث اللّسانُ العربي لسان الأغلبية الغالبة، وتتضاءل نسب الناطقين بالأمازيغية من المغرب إلى ليبيا عبر الجزائر وتونس. كما تتزايد في المنطقة العربية ثانيًا، التي يُوحّدُها اللسان العربي كذلك. فاللّسانُ العربيُّ لسانٌ بيْنيٌّ جامعٌ في المنطقة العربية، ولهذه الصفة فوائد مادية ورمزية لم تقدَّر بعدُ من الناحية الاقتصادية، ومن النواحي التّعليمية والرّمزية... إلخ. واللسان العربي (بتنوّعاته)، هو لسانٌ قطبيٌّ مرشَّحٌ لأنْ يحتلّ الرتبة الخامسة من حيث الاستعمال والأهمية في تقانات التواصل الحديثة، وفي التواصل العالمي. وهو قويٌّ بعدديّته، وبالنّزعة التصاعدية في استعماله دوليًا، مقارنةً بالنّزعة النّزوليّة للفرنسيّة، بل وحتّى الإنكليزية[٨]. وإنّ نزْع صفة التّوحيد والجمع عن هذا اللّسان، هي أهمّ مشاغل أعدائه في المغرب والمشرق، ولدى الاستعمار القديم والجديد، ولدى إسرائيل -بدءًا بالجنرال ليوطي في المغرب، ومرورًا بالحركات التدريجية الداعية لفصل العامية عن الفُصحى- أو الحركات المعادية الأخرى.

ومن المفارقات التي طوّرها النقاش اللّغوي العدائي في المغرب، أنّ اللّسانَ العربيَّ ليس لسان الاقتصاد، ولا لسان التّواصل؛ بل الفرنسيّة هي ذلك اللّسان، وهي كذلك لسان الفرص في الشغل. وقد عملت الحركات الفرنكفونية -وساعدتها في ذلك الدولةُ- على فرض هذه المزاعم على أرض الواقع. غير أنّ هذا الرأي ليس رأي الشّعب المغربيّ أولًا، ثم أنه لا أحد برهن على الفوائد الاقتصادية الجماعية لاختيار الفرنسية لهذه الوظائف الامتيازية. بل إنّ المؤشّرات العامّة تدلُّ على أنّ اللُّغة العربيّة، هي اللُّغة ذات الفوائد الاقتصادية والتّواصلية على أرضها، وإن كان هذا لا يتنافى ودعمها بلُغات أخرى، وفي طليعتها الإنكليزية، أو اللُّغات الأوروبية الثّلاث، كما أقرَّ ذلك الأوروبيون أنفسهم، مع الإبقاء على تميّز الإنكليزية.

التنوّع، والعدالة اللّغوية، والوحدة، والدّولة الحديثة

يجد التنوّع اللّغوي الثقافي سندًا له على أرض الواقع؛ إذ أنّ جُلّ المجتمعات متعدِّدةٌ لغويًا وثقافيًا، بالرجوع إلى التكوين التاريخي الحركي للشعوب والهويات، واتصال اللغات والثقافات نتيجة وجودها على وطن

٧ في عام ٢٠٠٤، وبحسب إحصاء السكّان للمندوبيّة السامية للتخطيط (التقرير الوطني)؛ ينطق حوالى ٩٠ ٪ من السكّان (من خمس سنوات وأكثر) بالعامية المغربية، وهي لسان عربي، وينطق ما يقرب من ٦٠٪ من السكّان بالفصحى ويكتبونها. وأمّا الناطقون بالسوسية الشلحية، فيبلغون حوالى ١٥٪، ويبلغ المتكلّمون بالأمازيغية (في الأطلس) حوالى ٩٪، والرّيفية حوالى ٥٪؛ وهو ما يعني أنّ ثلث السكان على الأكثر هم الناطقون بالأمازيغية. وتنصّ إحصاءات علماء الإثنولوجيا على وجود ٧,٥ مليون متكلّم بالأمازيغية في المغرب عام ٢٠٠٩.

8 David Graddo., *The Future of English?* (London: British Council. 1997); &: Francois Grin, " Why Multilingualism is Affordable? ", Seminario sobre Lingua, Sociedade i Política en Galicia, Santiago de Compostela, 4 May 2010.

واحدٍ وأرضٍ واحدةٍ، أو التقاءها فيها بفعل موجات الهجرة والتنقل. وقد زاد ذلك بالخصوص في عصر العولمة؛ الذي تقوّت فيه شبكات هجرةٍ تتجاوز الحدود الوطنية. وقامت فيه حركاتٌ اجتماعيةٌ جديدةٌ؛ تجمّعت حول اللّغة أو الإثنيّة أو الدين، وأصبحت تطالب بالإدماج التام والعادل في المجتمع، مع الاعتراف بخصوصياتها الهويّاتية في الفضاء العمومي، منتقدةً التّلازم المُقام بين الوحدة السياسية والأحادية الثقافية. فالمطلوب، هو إقامة حوْكمةٍ سياسيّةٍ معقولة للتنوع الثقافي، تنبذ الأحادية المبنية على الذوبان في بوتقةٍ واحدةٍ. وهو شرطٌ لا بدَّ منه في النّموذج التّقليدي للأمّة- الدّولة، تحت شعار "أمّةٍ واحدةٍ -دولة واحدة- لغةٍ واحدةٍ". كما يُمثّل ذلك النموذج الجاكوبيني الفرنسي، أو النّموذج الألماني الرّومانسي. فهذا النّموذج / الطّراز للدّيمقراطيات الحديثة، قد سايرته عمومًا الدول العربية الحديثة، والحركات التحرّرية العربية؛ إذ أدارت وجهها إلى الاعتراف بالأقليات (الكردية والبربرية مثلًا). يتعلق الأمر إذن، بتحويل الدولة الدّيمقراطية الحديثة لتتلاءم مع بروز أنظمة حقوق الإنسان الدولية. تلك الأنظمة التي اهتزّت معها (حسبما يبدو) شرعية بنية الأمة- الدولة التقليدية، لاسيّما بظهور حلبات صراعٍ اجتماعيةٍ جديدةٍ، ودفاتر مطالب ثقافية جديدة، تتطلّب الاعتراف بالاختلاف، وبالحقوق الفردية والجماعية للأقليات، وذلك درءًا للمُنازعة والانفصال. فإذا كانت الحداثة السياسية قد ارتبطت بمفهوم الأمة- الدولة، باعتبارها بنيةً مؤسّسيةً، بتراب محدّدٍ ومجتمع مندَمج ومغلقٍ اجتماعيًا وثقافيًا؛ فإنّ هذا التصوّر أصبح إشكاليًا، بعد أن تبيّن أنّ السّمة البارزة لهذا النموذج هي التلازم الهيكلي بين التنظيم السياسي والهُويّة الجماعية، وأنّ ذلك التّلازم مرتبطٌ بالدّسترة والدّمقرطة وحقوق الإنسان[9].

لقد ارتبطت السّيادة الشعبية في الثورة الفرنسية، باستقلال الدولة والتقرير الذاتي الوطني؛ جاعلةً من حقوق الإنسان حقوق مواطَنَةٍ مرتبطة بالهُويّة الوطنية. وفي إطار هذا الترابط بين الدولة والهُويّة الوطنية؛ جرى إقرار المواطَنَة بوصفها مقياسًا. وقُصد بها أنّ هناك قواعد وعلائق مؤسسيّة تُنظّم كيفية إدماج الأفراد في الدولة، وتوفير حقوقهم عبرها، وإدماجهم رمزيًا فيها؛ وهو ما أدّى إلى انسجام ثقافي وطنيٍّ. وفي هذا التصوّر، اعتُبِرت مطالبة الأقليّات بالاعتراف بها تهديدًا لاستقرار الدولة والتماسك الوطنيّ. غير أنّ النّزاعات حول التنوع الثقافي مبنيّةٌ على التّشكيك في أنّ الدّولة الواحدة منسجمةٌ ثقافيًا. ويبدو أنّ سياسات الاستيعاب صارت لا مشروعةً على المستوى القطري والدولي، وظهرت الحاجة إلى استجابات سياسيةٍ تعدّديةٍ، وتشريعات ضدّ الميز، وخططٍ هادفةٍ إلى حماية الأقليات، وتبنّي سياسات تعدّدٍ ثقافيٍّ (Multiculturalism)؛ مثلما حصل في كندا وأستراليا والسويد وجنوب أفريقيا والهند... إلخ، أو ديمقراطيات متعدّدة الأمم؛ مثلما حصل في بلجيكا وسويسرا... إلخ. ومن شأن هذا التّفكيك لترابط الدولة والهُويّة الوطنية، أن يُؤدّي إلى ضرورة إعادة طرح مفاهيم مثل الدّسترة والدّمقرطة وحقوق الإنسان؛ وذلك في إطار ديمقراطيّات سياسيّةٍ جديدةٍ هي عبارة عن "مجرات بعد وطنية" (postnational constellations)، كما ورد لدى هابرماس[10]. وفي هذه النّماذج السّياسيّة الجديدة "للاعتراف الثّقافي"، أو "المواطنة متعدّدة الثّقافة" (Multicultural Citizenship)؛ يُطرح إشكالان:

الأوّل منهما، كيف يُمكن التّوفيق بين الاعتراف بالحقوق الثّقافية، وإعادة إنتاج الثقة والتضامن الضروريّيْن لتأكيد الاختيار الدّيمقراطي؟

9 Matthias Koening & Paul de Guchteneire, "The Political Governance of Cultural Diversity", In: *Democracy and Human Rights in Multicultural Societies* (Paris: Unesco, 2007), pp. 3- 17.

10 Jürgen Habermas, *The Postnational Constellation* (*Cambridge: The MIT Press*, 2001).

الثاني، كيف يُمكن التوفيق بين الاعتراف بجماعات أقليّات، وبين مفهوم حقوق الإنسان الذي يركِّز على حقوق الشّخص الفرد[١١]؟

وبعبارةٍ أخرى، هل يمكن أن توفِّق المقتضيات الدّستورية بين مختلف الحقوق الجماعية للجماعات وحكمهم لأنفسهم، وبين الحقوق الفردية للأفراد التي تسمح لهم بالاندماج في الوحدة السياسية الكبرى؟ ثمّ كيف يمكن الحلول دون تغلُّب دينامية بعض الجماعات وحركيّتها على حقوق جماعات أخرى داخل الوطن، أو على أفراده؟ وبعبارة أخرى، كيف تضمن الدّيمقراطية ألّا تختلَّ الموازين من جديدٍ لصالح جماعةٍ ضدّ أخرى، أو ضد أفرادٍ؟ إنّ هذه الأقلّيات، قد تفرض على الأغلبيّة حلولًا تهدّدُ حقوقها، أو تُجرّدها منها؛ بحكم قوّتها التّنظيميّة. هذا مع أنّ المفروض، هو أن تحمي الدّولة أغلبيّتها.

نجد ما يمثل هذا السيناريو في المغرب؛ حيث توجد أقلّيةٌ أمازيغيّة (من بين الأمازيغ) تستعملُ حركاتها المتطرّفة وسائلَ الابتزاز والضّغط والتّحريض، من أجل فرض خططها، ومحاولة تفكيك تماسك الوطن لصالح مزاعمها الأسطوريّة. والمدخل القويّ للاعتراف بحقوق الأقلّيات هو العدالة اللّغوية (والثّقافية)، مقرونةً بالعدالة السّياسية والاقتصادية... إلخ[١٢].

هناك حججٌ غالبًا ما تُوظّف في الدّفاع عن التعدّدية اللّغوية المفتوحة على كلّ اللّغات، أو الاعتراض عليها. ومن أهمّها:

- **الحُجّة الأخلاقية**: ويتداولُها المحامون ومنظّرو السّياسة واللّسانيون المجتمعيّون. فإذا ما عورضت التعدّدية على أساس أنّها لا تستحقّ أن تكون هدفًا مجتمعيًا، أو سياسةً مجديةً؛ فإنّ الحُجّة الأخلاقيّة، المبنيّة على الحقوق (حقوق الإنسان)، قد تُثني عن فعل ذلك.
- **حُجّة الجدوى**: حتى إن اعتُبرت التعدّدية صحيحةً أخلاقيًّا، وتبنّاها الخطاب السياسي والقانوني؛ فقد تُرفَض بحكم الجدوى وقوانين الدّينامية اللّغوية، التي تجعل المجهودات المبذولة من أجل المحافظة على التنوّع اللّغوي غير فاعلةٍ، بسبب أنّ بعض اللُّغات مآلها الموت على كلّ حال.
- **حُجة إتلاف موارد نادرة**: ومفادها أنّ رصد موارد نادرة لدعم التنوّع اللُّغوي؛ هو بمنزلة إنفاقٍ في غير محلّه. والأَوْلى أن يتّجه إلى الصحّة، أو النّقل، أو التّعليم؛ بمعنى أنّ الاعتراض يُسائل نجاعة الرّصد.
- **التوزيع العادل**: ويتعلّق بمدى اقتسام عبء المصاريف التي يتطلّبُها دعم التنوع اللُّغوي بصفةٍ عادلةٍ. وقد يُرفض التعدّد لأنّه يؤدّي إلى إعادة توزيعٍ لا مبرِّر له.

يدحض Grin كلّ هذه الحجج، وينتهي إلى أنّ التّعدّدية هي أكثر فائدةً، وهي ذات كلفةٍ غير مرتفعةٍ.

في المقابل، هناك اعتراضاتٌ على التعدّدية المُفرطة، يطرحها أساسًا مشكل التّواصل بأقلّ كلفةٍ، كما أثار ذلك

---

١١ عن الكوكبة بعد- الوطنية، انظر: المرجع السابق.
وعن المواطنة المتعددة ثقافيًا، انظر:
Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

١٢ عن العدالة اللغوية، انظر:
Philippe Van Paris., " Linguistic Justice ", In: Will Kymlicka & Alan Patten (eds.), *Language Rights and Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2003) pp. 153-168.

جونز ودي سوان(١٣) وهناك حركيّةٌ للّغات، بحكم النموّ الدّيمغرافي والتّكنولوجيا مثلما رأى أندرسون(١٤). ويمكن تعميم المنطق على الحالة العربية، أخذًا بعين الاعتبار أهمّية اللّغة العربيّة التواصلية. وتبدو النّماذج التّعددية القائمة على مؤشّر الحرمان أو التّجريد -علاوةً على افتراضات واختيارات تكميليّةٍ- أكثر فائدةً في الوصول إلى بناء نموذج عربيٍّ (أو مغربيٍّ) معقول، متعدّدٍ ومتنوّعٍ، لكنّه متماسكٌ.

لا يمكن لأحدٍ أن يشكّكَ جدّيًا في أنّ الأمازيغيّة ثقافةٌ ولغةٌ ساهمت، ولاتزال، في تماسك المغرب الثّقافي/ اللّغوي. فالأمازيغيّة وحّدتنا ومازالت توحّدنا. ولا يمكن لها أن تفرّقنا أو تشطر ذاتنا، أو تجعلنا ننفصل وندخل في حروب أهليّة؛ كما يريده لها دعاة استعمال الأمازيغيّة والفرنكفونيون والإسرائيليون(١٥). ولا يمكن للأمازيغيّة أن تنازعنا في عروبتنا وإسلامنا، كما عبّرت عن ذلك صناديق الاقتراع مؤخّرًا، حين رشّحت حكومةً إسلاميّةً هويّاتيةً بالأساس، جمعَت "حزب العدالة والتّنمية" و"حزب الاستقلال" بصفتهما أغلبيّةً فيها.

كان الإطار المناسب لتدبير التّمزيغ اللّغوي هو الجهويّة، لكون اللّسان الأمازيغي المتنوّع لا توحّده على أرض الواقع سِماتٌ مشتركةٌ (على الرغم من أنّ المعهد الملكي للثّقافة الأمازيغيّة قد سعى إلى إقامة هذه اللغة المشتركة؛ فإنّ قبولها كلغة معيرة، أو قبول حرف تفناغ لكتابتها، يحتاجُ إلى استفتاء الشعب في أمر توحيد اللّغة بهذه الطريقة). بل إنّ الأمازيغية تجدُ تربةً طبيعيّةً لها في الجهات؛ وذلك بالنّظر إلى المقياس التّرابي (الإقليمي) (territorial criterion)، ووجود ثلاث لهجات أساسيةٍ مختلفةٍ ومتنوّعةٍ: الريفيّة في الرّيف والشّمال، والشّلحية السّوسية في منطقة سوس والجنوب، والأمازيغيّة في منطقة الأطلس المتوسط. غير أنّ الدّولة اتّخذت قرارًا على أعلى مستوى عام ٢٠٠١، كان من شأنه أن جعلها لغةً وطنيّةً ممتدّةً على كافة التّراب الوطني. وأعلن أنّها ملكٌ للمغاربة جميعًا، وقرّر تدبير شؤونها على كافة التّراب. هذا على الرّغم من أنّ المغاربة -وحتّى الأمازيغ منهم- لم يُشْرَكوا في تحديد الهُويّة الأمازيغية؛ وأن التّدبير الترابي المحدود في الجهة، لا يأخذ بمبدإ التدبير الوطني، المبنيّ على المعيرة والتّوحيد. وهو ما قد يؤول إلى انفصام وازدواجيّة جديدَيْن، بين اللّسان الشّعبي المنطوق المتنوّع واللّسان المعير الموَحَّد. ولا يعارض المغاربة الإقرار بوطنيّة الأمازيغيّة اللّغوية، ولا دسترتها، كما عبّرت عن ذلك أغلبيتهم في الدستور الجديد؛ بل إنّهم منشغلون بمسألة عدم إشراكهم في القرارات، وبموضوع التّمييز العرقي والعنصري ضدّ العروبة من جهةٍ، والإسلام من جهةٍ أخرى، وهما ركيزتان أساسيّتان في توحيد المغاربة، وفي تاريخهم وثقافتهم. ويريد المحرِّضون في الحركات المناصرة لاستعمال الأمازيغيّة والحركات الفرنكفونية وتلك المناصرة لاستعمال العاميّة، العبث بهاتيْن الرّكيزتيْن.

ولئن كان الدّستور المغربي الجديد، قد أقرَّ رسميّة الأمازيغية؛ فإنّ الانتقال إلى الصّيغ المقبولة في التّطبيق، يحتاجُ إلى **عقول متعاونةٍ** يمكن أن تتوافق حول **خطّةٍ تماسكيةٍ تنوّعيةٍ** في إطار المجلس الوطني للّغات والثّقافات، الذي أقرّه الدستور الجديد. ويكون ذلك بعد أن يوافق الشعب على الاختيارات المطروحة.

13 Eric Jones, "The Case for a Shared World Language", In: Mark Casson et al. (eds.), *Cultural Factors in Economic Growth* (Berlin: Verlag, 2000), pp. 210- 234; **&:** Abram De Swaan, "La Constellation Mondiale des Langues", *Terminogramme,* No. 99- 100 (2001), pp. 47-69; **&:** De Swaan, *Words of the world* (Cambridge: Polity Press, 2001).

14 Benedict Anderson, *Imagined Communities* (London: Verso, 1991) .

١٥ عن أهم الإشكالات اللغوية المطروحة في المغرب؛ انظر كتابات الفاسي الفهري. عبد القادر التالية: "اللّغة العربية في المغرب إلى أين؟"، محاضرة ألقيت بالمكتبة الوطنيّة (الرباط، ٢٠٠٩)، ومقاله:
"L'élite, les Croisés-Linguistes et les Langues ", Op.cit
و: فؤاد بوعلي، **النّقاش اللُّغويّ والتّعديل الدّستوريّ في المغرب** (الدوحة-بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢)؛ ومصباح. محمد، **الأمازيغية في المغرب: جدل الداخل والخارج** (الدوحة- بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١١).

لغة التعدّد والعوْلمة

قد يدفعُ النزوع إلى الاختلاف، والتنوّع والتعدّد المُفرِط، إلى الاعتراف بما يقرب من ٧٠٠٠ لغةٍ عالميًّا، ودسترتها. وهو ما يؤدّي إلى كلفةٍ اقتصاديةٍ وتواصليّةٍ (مجتمعيّة) وتعليميّةٍ باهظةٍ في بعض البلدان أو الاتّحادات. وقد يدفع الانشغال بتخفيض الكلفة إلى تقليص عدد اللّغات إلى واحدةٍ، أو إلى مجموعةٍ محدودةٍ من اللّغات، بحسب المعايير المعتَمَدة. ولا بدَّ من التّساؤل عن الحلّ المُرضي الذي يحدُّ من الكلفة الاقتصاديّة والسّياسية في اختيار عدد اللُّغات. وبالفعل، فقد انشغلت دراساتٌ عدةٌ بمعالجة مشكل لغة العولمة، أو اللُّغة / اللُّغات "الحرّة المشتركة" (Lingua Franca)، أو لغة العلم العالمية... إلخ، وبما يحتاجه العالم من هذه اللّغات[١٦].

ويدافع غرين[١٧] عن تعدّديةٍ لُغويةٍ مفتوحةٍ على كلّ اللّغات، حتى لو كانت اللغة ذات عدديّة محدودةٍ جدًّا، أو لغةَ أقليّةٍ. ويرتكزُ برنامجه عمومًا على تحويل ما هو حقوقي في الدفاع عن التنوع أو التعدّد اللّغوي (أو ما هو "صحيح أخلاقيًّا") ليصير مُربحًا اقتصاديًّا. وهو يزعمُ أنّ التّعددية ليست هي الصواب أخلاقيًّا فحسب؛ بل هي قابلةٌ للتّحقيق تقنيًّا. وهي تستحقُّ المجهود والكلفةَ، التي هي منخفضةٌ بحسب رأيه، خلافًا لما يُعتقد[١٨]. لكنّ غرين يعي أنّ دفاعه الاقتصاديّ عن التنوّع المفرط ليس كافيًا، وهو يلجأ إلى مؤشّرات غير ماديّةٍ مثل التنوّع البيئي / البيولوجي (Biodiversity)، واعتبار التنوع اللّغوي جزءًا منه؛ ممّا يجعل التنوّع اللّغوي "خيرًا عموميًا" (Public Good)، ويجعل تدخل الدولة ضروريًّا لحمايته. ولا ندري كيف يمكن أن يوفّق غرين بين تطوّر اللُّغات وحركيّتها، وبين ميلاد لغات جديدةٍ تحلُّ محلّ الصيغ القديمة للّغات...إلخ. وقد تكون المقارنة بالأحياء في غير محلِّها. وهناك اعتراضاتٌ أخرى على التعدّدية المُفرطة، يطرحها مشكل التواصل بأقلّ كلفةٍ، كما أثارها جونز ودي سوان[١٩]. كما تطُرح مسألة حركيّة اللُّغات بحكم النموّ الدّيمغرافي والتكنولوجيا؛ تلك التي أثارها أندرسون[٢٠] وآخرون عند خوضهم في قضيّة حيويّة اللّغات... إلخ. وبصفةٍ عامّةٍ، فإنّ استدلال غرين على إمكان قيام تعدّديةٍ (مُفرطةٍ) بكلفةٍ اقتصاديةٍ مقبولةٍ؛ ينحصر أساسًا في حالة مؤسسات الاتحاد الأوروبي. ولا يمكن له أن يُعمِّم بفائدةٍ كبيرةٍ على الحالة العربيّة (والمغربية على وجه الخصوص)؛ إلّا ببناء سيناريوهات عربيّةٍ، تأخذ بعين الاعتبار الإشكالات الأساسيّة المطروحة. وتبدو النّماذج التعدّدية القائمة على مؤشر الحرمان أو التّجريد، علاوةً على افتراضات واختيارات تكميليّةٍ، أكثر فائدةً في الوصول إلى بناء نموذج عربيٍّ (أو مغربيٍّ) معقول، متعدّدٍ ومتنوّعٍ، لكنّه متماسكٌ.

يدافع جونز[٢١] مثلًا، عن الحاجة إلى لغةٍ عالميّةٍ مشتركةٍ واحدةٍ، الإنكليزيّة بالتّحديد، ضدّ السّياسات الحمائيّة للّغات. ويبني استدلالَه على أنّ اللُّغة متغيِّرةٌ عارضةٌ (Contingent)، وكذلك الثقافة التي ترتبط بها، وأنّ عدد

١٦ عن الدراسات التي سلّطت الضّوء على عدد اللغات الذي نحتاج إليها، انظر بحوث كلٍّ من: Weber وGinsburgh المذكورة في قائمة المراجع، وبالخصوص:
Ginsburgh & Weber, *How Many Languages do We Need? The Economics of Linguistic Diversity* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2010).

17 Francois Grin, "Why Multilingualism is Affordable", Op.cit.

18 Francois Grin, " Coûts et Justice Linguistique dans l'Élargissement de l'Union Européenne ", *Panoramiques,* N 69 (2004), pp. 97- 104.

19 Eric Jones, "The Case for a Shared World Language", Op. cit; &: Abram De Swaan, "La Constellation Mondiale des Langues, Op. Cit.; &: De Swaan, *Words of the world,* Op.cit.

20 Benedict Anderson, *Imagined Communities,* Op.cit.

21 Eric Jones, "The Case for a Shared World Language", Op. cit.

اللّغات في تقلّص متزايدٍ (من ١٠٠٠٠ إلى ١٥٠٠٠ لغة في العهود الغابرة إلى حوالي ٦٥٠٠ لغةً الآن)، وأن هناك لغات تموتُ، أو تتحوّل، ولغات جديدة تظهر. والأمر نفسه بالنّسبة إلى الثّقافات، خلافًا للذين ينظرون إلى الثقافة على أنّها قارّة ثابتة. وليس اختيار لغةٍ مشتَرَكةٍ أمرًا قسريًا؛ بل هو قرارٌ حرٌّ لمستعملي اللّغة الذين يريدون الوصول إلى خزّان كبير من المعلومات تحمله اللُّغة، وبأيسر السبل، بحيث تكون اللّغة "مفتوحة" أو ميسّرة. والاختيار يقرّره أيضًا السّوق، وخصوصًا سوق التّبادل، والتّجارة... إلخ، وبكلفةٍ زهيدةٍ. وأمّا الذين يريدون حماية لغتهم من اللّغة المشتَرَكة (مثل الفرنسيّين، خلافًا للألمان)، أو حماية لغة أقليّةٍ من لغة أغلبيةٍ وطنيّةٍ بكلفةٍ سياسيةٍ واقتصاديةٍ باهظةٍ؛ فإنّهم يُجدّفون ضدّ تيار التاريخ، الذي يحكمه التبادل التجاري على الخصوص. وأما الذين يعتمدون على مقاربات غير اقتصادية لوظائف اللغة؛ فهم يخاطرون بمصالح الناس الذين يعتمدون عليهم. صحيحٌ أنّ اللّغة المشتَرَكة ليست ضروريّةً وكافيةً ليقوم السّلام (كما يدل على ذلك مثال صربيا وكرواتيا)؛ غير أنّ الفروق اللُّغوية تجعل التواصل صعبًا، والجروح أكبر. ثم إنّ النّاسَ أحرارٌ في اختيار لغةٍ مشتركةٍ منتشرةٍ، وليس في هذا محاربة للتنوع؛ بل إنه اختيارٌ عمليٌّ نفعيٌّ مبنيٌّ على الواقع المفتوح، ويتنافى والحواجز والانغلاق. ويستغرب جونز دفاع بطرس غالي -الأمين العامّ للمنظمة الفرنكفونية (آنذاك)- عن الفرنسيّة التي يدعو إلى أن تصبح "وسيلةً للدّفاع عن التنوّع الثقافي". "فإذا ما تكلّم الجميع لغةً واحدةً، [...] فإننا نتعرض لأن يصبح لنا، عالميًا، نظامٌ فاشيٌّ؛ بل إنّ التنوّع الثقافي والتعدد الثقافي يمثّلان الجودة الفعلية للتراث الإنساني"[٢٢]. ويضيف جونز، استنادًا إلى أبحاث ديكسون (Dixon)، أنّ اللّغات ليست متساويةً كما يعتقد اللّسانيون عادةً؛ بل إنّها تختلف في درجات تعقيدها، وأدواتها المتوفّرة فعلًا. فالإنكليزيّة مثلًا، تتوفّر لها مفرداتٌ تساوي ثلاثة أضعاف مفردات الفرنسية أو الألمانية، وكما تتوفّر لها أوسع قاعدةٍ أدبيةٍ، ولها امتيازاتٌ في الإنترنت نظرًا إلى عدد مستعمليها... إلخ. وإذا كان الدّفاع عن اللُّغات الوطنية، أو لغة الأقليّات ضمن الحقوق اللّغوية أو الثّقافية؛ فإنّ أكبر حقٍّ -في نظر جونز- هو إمكان الاتّصال بأوسع جماعةٍ لغويّةٍ[٢٣].

لن يسعفنا المجال للخوض في وضع الإنكليزية بوصفها **لغة العولمة**(Global) ، وفي العلاقات الممكنة سياسيًا بين هذا المفهوم ومفهوم التنوّع أو الوطنية، ولا إلى الإجابة عن سؤال: هل العولمة اللُّغوية "إمبريالية لغوية"، أم هيمنةٌ، أم هي لا تتجاوز كونها لسانًا مشتَرَكًا حرًا (Lingua franca) ؟ وما وضع هذه المفاهيم داخل النظرية الليبرالية مثلًا؟.. والواقع أنّ الإنكليزية منتشرةٌ وموظَّفةٌ بشكل جعل غرادول (Gradoll) يتنبّأ بأنّ عدد متكلّميها سيرتفع إلى ثلث سكان الأرض مع حلول عام ٢٠١٥ (أي ما يزيد على مليارين)[٢٤]. وتماشيًا مع تقرير غرادول[٢٥] عن مستقبل اللُّغات والنظام اللغوي العالمي المرتقب؛ يمكن التفاؤل بأنّ العوْلمة ستُفرز أكثر من قطب لغويٍّ على الأرجح، وسيكون متمركزًا حول اللُّغات الكُبرى التي ستصبح مع منتصف القرن الحادي والعشرين (٢٠٥٠): الصّينية، والهنديّة / الأرديّة، والإنكليزية، والإسبانية، والعربيّة. وستفقد الفرنسية مكانها ضمن اللُّغات الكبرى؛ بعد أن كانت تنافس الإنكليزية في هذا الوضع.

---

22 Loc. cit.

23 Ibid, p. 216.

٢٤ عن الإشكالات التي تطرحها عولمة الإنكليزية، انظر:
Peter Yves, "Global English: Linguistic Imperialism or Practical Lingua Franca?", *Studies in Language & Capitalism*, No. 1 (2006), pp. 121-141.

25 David Graddol, *The Future of English?* (London: British Council. 1997).

ثالثًا: اللُّغة والاقتصاد

إذا كان الخطاب السياسي التقليدي حول اللّغة، قد ركّز على **الجانب القانوني** (الداعي إلى الاعتراف بالحقوق اللغوية في المحيطات المختلفة)، والجانب **الثقافي** (بحكم أنّ اللّغات تمظهُراتٌ لثقافات متمايزةٍ؛ وهو ما يستدعي القيام بإجراءات تتعلّق بتطوير اللغة وآدابها، ونشرها واستعمالها)، والجانب **التعليمي / التربوي** (المتركّز حول إنجاح التعلّم باللّغة وتطوير أدواته ومناهجه)؛ فإنّ الجانب **الاقتصادي** غالبًا ما أُهمل في تحديد التوجّهات اللّغوية، لأنّ التمثّل التّقليدي للموادّ، لم يولِ هذه العلاقة الاهتمام الضروري. كما أنّ المختصّين في اللّغة، لم ينتبهوا إلى أنّ ما يخوضون فيه من إشكالات حول وضع اللّغة ومتنها، له تبعات اقتصادية[٢٦]. ويحدّدُ غرين اقتصاد اللّغة بأنّه: "يُحيل على أنموذج للاقتصاد النّظري، ويستعمل مفاهيم وأدوات علم الاقتصاد في دراسة العلائق التي تسمُ المتغيّرات اللّغوية. وهو يركز أساسًا -لا حصرًا- على تلك العلائق التي تؤدّي المتغيّرات الاقتصادية دورًا فيها"[٢٧]. ومن بين التوجّهات والمحاور العريضة للبحث في الاقتصاد اللغوي، نذكر:

- اللّغة والشّغل (أو الأجر).
- الدّينامية (أو الحركية اللغوية).
- اللّغة والنشاط والتبادل الاقتصادي.
- تقليص عدد لغات التواصل، أو العمل، أو التعلّم اقترانًا بالكلفة.
- تخفيض مؤشّر الحرمان اللّغوي (أو تلافيه)، وتقويم السّياسة اللّغوية.

الدخل، والحركية، والنشاط الاقتصادي

من بين مُحدّدات الدّخل أو الأجر، مقابل العمل أو الشّغل؛ المهاراتُ اللّغويةُ الأولى أو الثانية، التي تتوفّر للعامل (أو المورد البشري)، إلى جانب التّعليم، والتّجربة في العمل، أو نوعيّة العمل. نشهد في العالم العربي -مثلًا- تزايُدًا في الطّلب على معرفة المشغّلين للّغة الإنكليزية، أو إتقانهم لها إلى جانب العربية. أمّا في المغرب العربي، فنشهد طلبًا على الفرنسية أكثر من الإنكليزية (وكذلك العربية).

وتتعلّق ديناميّة اللُّغة بانتشارها أو ضمورها، وبكونها لغة أقليةٍ أو لغةً غالبةً، وباهتمام الفاعلين بتعلّم لغةٍ معيّنةٍ أو عدم تعلّمها؛ وذلك بالنظر إلى كلفة التعلم وفوائده، وبالنظر إلى نوعية "السلعة" اللغوية، التي ترتفع قيمتها بالاستعمال المتزايد، لتصبح "أداةً للتواصل". وهو الأمر الذي دفع البعض إلى اعتبارها **سلعةً عموميّةً ممتازةً**، أو "خير فائق الامتياز" (Hypercollective Good)، كما عند دي سوان[٢٨]. كما أنّه السّبب الذي جعل جونز مثلًا[٢٩]، يدعو إلى تعلم اللّغات الكبرى أو الغالبة، على حساب لُغات الأقليّات؛ وذلك على خلاف ما يتصوّره غرين مثلًا[٣٠]، من أنّه لِلُغات الأقليات مكانها في الاقتصاد.

---

٢٦ نجد أعمالًا سابقةً تثير مسألة أهمية الاعتبارات الاقتصادية، انظر على سبيل المثال:
Pierre Bourdieu, "The Economics of Linguistic Exchanges", *Social Science Information*, Vol.16, N 6 (1977), pp. 645-668.

٢٧ انظر على سبيل المثال:
Grin, "Economic Considerations in Language Policy", Op. Cit., pp. 77-94.

28 De Swaan, " La Constellation Mondiale des Langues ", Op. cit.; & : *Words of the world*, Op. cit.

29 Eric Jones, "The Case for a Shared World Language", Op. cit.

30 Grin, "Economic Considerations in Language Policy", Op. Cit., pp. 77- 94.

ويتّجه البحث في علاقة اللُّغة بالنّشاط الاقتصادي إلى الدّور الذي تؤدّيه في الإنتاج والاستهلاك والتّبادل. هل يفضّلُ النّاس مثلًا السّلع التي تُباع لهم ويقع إشهارها بلغتهم الأمّ؟ وهل تتأثّر فاعليّة الإنتاج باختيار اللُّغة أو اللُّغات في شركةٍ معيّنةٍ؟ قد يذهبُ البعض إلى أنّ تنويع اللُّغات، يؤدّي إلى ابتكار متزايدٍ؛ بينما يذهبُ آخر إلى أن التنوّع يقود إلى تكاليف إضافية. وقد ينصبّ هذا الجانب على "السّلع اللّغوية" للتبادل؛ مثل خدمات التّرجمة، أو أدوات تعلّم اللّغات... إلخ.

ويذهب مراياتي[٣١] إلى أنّ اللُّغة يمكن أن تُعدَّ رأسمالًا بشريًا ذا عائدٍ اقتصاديٍّ، وذا دور في النموّ الاقتصادي، أو استهلاكًا ثقافيًا. فالرّأسمال البشري يزدادُ وينمو بالممارسة والاستعمال؛ وهو ما يُميّزه عن الرّأسمال المادّي الذي يُستهلك بالاستعمال. ويؤكد مراياتي مع الاقتصاديّين أنّ: "العائد الاقتصاديّ للاستثمار في إتقان لغة العلم والتّكنولوجيا بلغة الأمّ مؤكّدٌ [...]، أمّا الاستثمار في إتقان لغة العلم والتكنولوجيا باللّغة الثانية؛ فلا يحصل إلّا إذا استُعمِلت هذه اللّغة في النّشاطات الاقتصادية". ويضيف: "أنّ الكثير من الدّول قد تنبّهت لدور اللّغة الاقتصادي واستثمرت فيه، وأقامت تكتّلات اقتصادية وسياسية وثقافية مبنيّةً على اللّغة؛ من بينها الكومنولث والفرنكفونية والجامعة العربية، مع اختلاف أهمية الدور الاقتصادي بين تكتّل وآخر من هذه التّكتلات"[٣٢].

ويلاحظُ حسن الشّريف أنّ:

- اللّغة مدخلٌ أساسيٌ لمنتجات تقانات الاتصال والمعلومات.
- عنصرٌ في المُدخلات الاقتصادية التي تمثّلها تقانات الاتصالات والمعلومات في الأنشطة والمجالات الاقتصادية.
- وسيلةٌ للمعاملات الاقتصادية كافّةً عبر الإنترنت؛ مثل التّجارة الإلكترونية، والتّرجمة الآليّة... إلخ.
- قيمةٌ اقتصاديةٌ في ذاتها، في مجالاتها الفكرية والتربوية والحضارية والثقافية تربيةً وتعليمًا، وتواصلًا بشريًّا حضاريًّا (بما في ذلك الطّباعة والتّرجمة... إلخ)، ومجالات التّسلية والوسائط... إلخ[٣٣].

وفي باب التّواصل والاتّصال باللّسان العربي (بصيغتيْه الفصيحة أو الوسيطة على الخصوص)؛ يكفي أن نذكر أنّ الكلفة زهيدةٌ (تقترب من الصفر أحيانًا)، تقتسمها الحكومات والشعوب العربية مجتمعةً. وذلك مقارنةً بكلفة وضعٍ تسود فيه عاميّاتٌ قُطريّةٌ خاصّةٌ بكلّ بلدٍ، تبتعد عن بعضها البعض، وتفقد روابطها تدريجيًّا؛ إلى أن يقع لها ما وقع للّهجات الرّومانية والجرمانية في أوروبا حين تَغَيَّرَت وتَرَسَّمت، وآلت إلى برج بابل أوروبّي، تتزايد كلفة التواصل فيه والتّرجمة يومًا بعد آخر. فما كان من الأوروبيّين إلّا أن حاولوا العودة إلى صيغ من التوحّد اللُّغوي، بعد أنْ ترغّموا شعار التعدّد، بإيعاز من حُماة الفرنسيّة على الخصوص؛ لأنّ تدبير التّعدّد المفرط، له كلفةٌ باهظةٌ، كما سنرى.

تقليص عدد اللغات الكبرى وتلافي الحرمان اللّغوي

يُمكن المقارنة بين ضربيْن من النّماذج الاقتصادية اللّغوية؛ بالنّظر إلى تمثّلها للنّظام اللّغوي العالمي:

٣١ مراياتي. محمد، "أثر اللّغة العلمية والتّكنولوجية في النموّ الاقتصادي العربي"، في: عبد القادر الفاسي الفهري [وآخرون]، **أسئلة اللّغة** (الرّباط: منشورات معهد الدّراسات والأبحاث للتعريب وجمعية اللسانيات، ٢٠٠٢).

٣٢ المرجع نفسه.

٣٣ الشريف. حسن، العولمة والثّقافة واللّغة: القضايا الفنية، في: عبد القادر الفاسي الفهري وآخرون، **أسئلة اللغة** (الرّباط: منشورات معهد الدّراسات والأبحاث للتعريب وجمعية اللسانيات، ٢٠٠٢).

- نماذج تركز على فوائد قيام لُغات مشتَرَكةٍ كُبرى، تسهّل التّبادل والتّواصل ونقل المعرفة والتكنولوجيا... إلخ. علمًا، أنّنا قد سبق وناقشنا نموذج اللُّغة العالمية الوحيد، كما دعا إليه جونز مثلا[٣٤]. وسننظر هنا في أمر القطبيّة اللّغوية المتعدِّدة، كما تنبأ بها تقرير غرادول. وهي تنحصر في عددٍ قليل من اللُّغات الكبرى (خمس لغات)، في ضرب من الأوليغرشيّة اللُّغوية، التي تتلافى الاعتراضات السياسيّة والحقوقيّة القائمة ضدّ الأحادية، خصوصًا بسبب ما تولّده من حرمان أو تجريدٍ لغويٍّ.
- نماذج تركّز على فوائد التنوّع اللُّغوي الأقصى. إذ تجد في التنوّع بهذه الصيغة فوائد ماديةً ورمزيةً تقوم على توفير وضعٍ اعتباريٍّ لكلّ اللّغات (كما عند غرين). وقد سبق أن شكّكنا في جدواها وحيويّتها وواقعيّتها.

وتركّزُ أبحاث كلٍّ من فيبر (Weber)، وغينزبورغ (Ginsburgh)، وفيدرموك (Fidrmuc) من بين آخرين، على مفهوم إجرائيٍّ وتدبيريٍّ مهمٍّ؛ هو مفهوم "التجريد" أو "الحرمان" من الحقوق اللُّغوية (Disenfranchisement Language)، المرتبط بوضع هيئات الاتحاد الأوروبي، إذا ما أصبحت فيها الإنكليزية اللغة الرسمية، ولغة العمل الوحيدة. فقد ذهب فيبر وغينزبورغ[٣٥] إلى أنّه على الرّغم من انتشار معرفة الإنكليزية في الاتّحاد الأوروبي؛ فإنّ إضافة الفرنسية والألمانية -بوصفهما لغات عمل في الاتّحاد- أمرٌ ضروريٌّ لتلافي ارتفاع مؤشّر شعور المواطنين بتجريدهم من حقوقهم اللُّغوية. وإذا كان الاتّحاد يُواجه تحدِّيات كبرى بالنّظر إلى إيجاد أرضيةٍ مشتَرَكةٍ للشّؤون الخارجيّة، والأمن، والدفاع، وقوانين الهجرة؛ فإنّه يسعى إلى تأكيد تنوّع أعضائه واحترامها. وتقتضي المحافظة على الهويّات والقيم الثّقافية والتّاريخ، العنايةَ بالدّور المهمّ للّغات الوطنية؛ ذاك الذي يُتَرْجَم بنشر الوثائق الرّسميّة بكلّ لغات أقطار الاتّحاد، بوصفها لغات عمل رسميّةٍ فيه (يصل عددها إلى ٢٣ لغة). وبما أنّ الاتّحاد تبنّى مبادئ التّعدّدية اللّغوية والمساواة وعدم الميز بين مواطنيه؛ فهذا يعني الحق في إطلاع المواطنين بـ "التّساوي" على النصوص بلغاتهم الوطنية. غير أنّ قوانين داخليّةً لجأت إلى التفريق بين اللغة الرسمية ولغة العمل (بصيغةٍ غير واضحة). فإذا أُخذ بـ "نظام اللّغة التامة" (Full Language Regime)، أي توظيف كل اللُّغات في كل الوظائف؛ فإنّ الاتّحاد يحتاج إلى توظيف ١٤٠٠ مترجم ومترجم فوريٍّ إضافي. وأمّا إذا جرى الأخذ بفكرة أنّ التّرجمة يجب أن تكون بالنّسبة إلى الوثائق الأساسية فقط؛ فإنّ الرّقم ينخفض إلى ٦٧٥ مترجمًا. ولتلافي مصاعب التّرجمة من لغة ما إلى أي لغة أخرى؛ فقد جرى اعتماد فكرة جعل اللّغة الإنكليزية (وأحيانًا الألمانية أو الفرنسية) لغةً "ركيزة" (Pivotal)، أي اللّغة التي يُترجم منها وإليها إلى اللُّغات الأخرى. وهذا سيخفّفُ من كلفة الترجمة التي بلغت عام ٢٠٠٠ حوالى ٧٠٠ مليون يورو، وتحتاج إلى ٦٥٠ مليون يورو إضافي، إذا أُخذ بالنظام اللّغوي التامّ. وهو مبلغٌ ليس باليسير، وإن كان نائب رئيس الاتحاد آنذاك قد أكّد على أنّ التكاليف لا تتعدى ٢ يورو لكلّ فردٍ، و٨,٠ من الميزانية العامّة.

ولا ينحصر التحدّي أمام التعدّدية اللُّغوية الرسمية في الكلفة المالية؛ بل إنّ أهمَّ تحدٍّ قد يكون متمثّلًا في عدم حرمان جماعات كبيرةٍ من السكّان وممثليهم السياسيين من استعمال لغتهم في أهم الأنشطة السياسية. وهو ما يجعلهم يعزفون عنها؛ لأنّ اللّغة -كما يلاحظ بريتون (Bretton)- "قد تكون هي الموضوع الأكثر فورانًا على مستوى القارة، وفي مختلف الأزمان. ولأنّ اللغة وحدها، خلافًا لمسائل أخرى مرتبطة بالقومية والإثنية؛

34 Eric Jones, "The Case for a Shared World Language", Op. cit.

35 Victor Ginsburgh & Shlomo Weber, "Language Disenfranchisement in the European Union", *JCMS*, Vol. 43, No. 2 (2005), pp. 273-286.

هي الأكثر التصاقًا بالذّات الفردية"[٣٦]. وإنّ الخوف من فقدان القدرات التواصليّة، يُذكي التوتّر والحمّى السّياسيّيْن. فشروط **التّواصل** عاملٌ مهمٌّ في المجتمع المتعدّد، وخصوصًا إذا أخذنا بعين الاعتبار ما يترتّب على التّرجمة من أخطاء وسوء فهم (مثل تأويلات القرار ٢٤٢ الشهير بشأن الأراضي الفلسطينية المحتلّة: هل هي شاملة أم بعضية؟) وتأخّر في الإنجاز. وهو ما قد يؤدّي إلى شلّ التداول أو النّقاش أو التّفاوض متعدّد الأطراف. وعليه، فإنّ المجتمع متعدّد اللّغة بالتحدّيات الاقتصادية والتواصلية المطروحة عليه؛ قد يولّد درجات متفاوتة من **التجريد** أو **الحرمان اللغوي** (Language Disenfranchisement).

وتؤدّي التحدّيات السّياسية والمالية والتّواصلية إلى طرح سؤال مهمّ هو: كم عدد اللّغات التي يمكن أن ننتقيها بوصفها لغات عمل ضروريّة تُحدُّ من هذا التّجريد والحرمان؟ فقد يكون للانتقال من التعدّدية اللّغوية التامّة إلى تعدّديةٍ محدودةٍ ومعقولةٍ فوائدُ ماليّةٌ وتواصليّةٌ، تمكّن المواطنين وممثّليهم من التواصل والقراءة والاستماع باستعمال لغةٍ ليست لغتهم الوطنية (أو المحلّية)، لكنّها لغةٌ متداوَلَةٌ، مع شَرْعَنَة ذلك بشكل ديمقراطيٍّ. وقد يكون القرار المهمّ في الاتّحاد الأوروبّي، هو خلقُ توازن بين كلفة السّياسة اللّغوية وفوائدها. وفي هذا الاتّجاه، يلجأ كلّ من فيبير وغينزبورغ [٣٧] إلى تقديم نموذج كمّي يُمكّن من قياس درجات التّجريد اللّغوي. وهو يعتمد **مؤشّرًا تجريديًا**، قد ينطبق على لغةٍ واحدةٍ، بل على مجموعةٍ من اللّغات يعرفها المواطن الأوروبيّ؛ وذلك دون أن تكون ضمنها لغته الوطنيّة بالضّرورة. وينتهي البحث إلى أنّ التعدّدية اللّغوية في الاتّحاد الأوروبّي هي ضرورةٌ لا محيد عنها سياسيًا؛ "لأنّ البرلمان إذا لم يعترف بلغة المواطنين، فإنّهم من المستبعَد أن يعترفوا به كبرلمان لهم". ومع ذلك، فلا بدَّ من اللّجوء إلى اللّغات الرّكائز بعد شرعَنَتِها؛ وذلك عوضًا عن التّرجمة الثّنائية المطلقة (بين لغةٍ ما وأيّ لغةٍ أخرى). ثمّ أنّه لا يمكن ترجمة كلّ النّصوص إلى كلّ اللّغات. ويتبيّن من مؤشّر الحرمان أو التّجريد، أنّ درجات التّجريد تنخفض تدريجيًا، باعتبار لغةٍ واحدةٍ أو لغتين أو ثلاث لغات (هي الإنكليزية والألمانية والفرنسية)، أو ستّ لغات (بإضافة الإيطالية والإسبانية والهولندية إلى اللّغات السابقة)[٣٨].

ويلاحظ فيدرموك[٣٩] أنّ الخدمات اللّغوية تكلّف الاتّحاد الأوروبّي الآن ما يزيد على مليار دولار سنويًا. وهو مبلغٌ يمثّل خمس الميزانيّة الإداريّة، وسُبُع المبلغ الذي يُصرف على البحث والتنمية. كانت التعددية اللّغوية مقبولةً بستة بلدان وقت إنشاء الاتّحاد، وبأربع لغات رسميةٍ، تُمكّن كلّ قطر من استعمال لغته الوطنية؛ مُتلافيةً بذلك التّجريد، ومُمكّنةً كلّ لغةٍ وطنيةٍ من أن تقطف فوائد استعمالها رسميًا في الاتّحاد، ومن توفير الوثائق الضروريّة لها دون ميز بين اللّغات، أو حرمان مواطنين أحاديي اللّغة لا يعرفون غير لغتهم، من التعبير بها (هذا مع عدم وجود لغةٍ واحدةٍ آنذاك يمكن أن تمثّل لغةً مشتركةً حرّةً). غير أنّ التعدّدية اللّغوية الواسعة اليوم (ب ٢٣ لغة رسمية و٢٧ قطرًا) صارتْ غير مرغوب فيها، ولم تعد ضروريّةً؛ وذلك بسبب كلفتها الماليّة والتّواصلية، وصعوبة تطبيقها على أرض الواقع، وتحسّن المهارات اللغوية للأوروبيّين وتعلّمهم للّغات الأجنبية، ولأنّ الإنكليزية صارت تؤدّي دور اللّغة المهيمنة التي اختار الأوروبيّون تعلّمها، ولأنها عوّضت الفرنسية في بيروقراطية الاتحاد، وأصبحت تؤدّي دور اللغة الحرّة المشتركة(Lingua Franca) ، على الرّغم من شعار التعدّدية اللّغوية في الاتحاد.

---

36 Victor Ginsburgh & Shlomo Weber, "Culture, Languages, and Economics", to appear In: *Handbook of the Economics of Art and Culture* (Amsterdam: Elsevier, 2011), p. 47 .

37 Ginsburgh & Weber, "Language Disenfranchisement in the European Union", Op. cit.

38 Loc. cit. .

39 Jan Fidrmuc, Victor Ginsburgh & Shlomo Weber, "Even Closer Union or Babylonian Discord?", *William Davidson Institute Working Papers,* No. 887 (2007).

وإذا كان تبنّي الأحادية اللُّغوية في الاتّحاد سابقًا لأوانه، وغير مقبول سياسيًّا، وقد يؤدّي إلى تجريدٍ عالي الدّرجة؛ فإنّ كلفة إبقاء نظام لغويٍّ مُتعدّدٍ مفتوح على كلّ لغات الاتّحاد، تبدو مرتفعةً جدًّا، مقارنةً بالفوائد المُتواضعة. وقد تكون السياسةُ التّعدّديةُ المبنيّةُ على ستّ لغات رسميّةٍ، أو حتّى على ثلاث، أكثر خدمةً للاتّحاد؛ بحيث لا تُقْصي الأغلبيّةَ الكبيرةَ للمواطنين الأوروبيّين، مع جعل التّكاليف مقبولةً، وتجاوز سلبيات النّظام الحالي، المتمثّلة في آجال التّرجمة وتراكمها، وأخطائها... إلخ. ويمكن مقارنة النّظام اللّغوي البديل بنظام المنظّمات الدولية، مثل الأمم المتّحدة. وقد يضيفُ هذا النظام حافزًا جديدًا ليتعلم المواطنون الأوروبيّون لغةً أخرى غير لغتهم؛ وهو ما قد تنتج عنه آثارٌ إيجابيةٌ غير مباشرةٍ، ترفع من الأجور، وتتيح فرصًا للسّفر والدراسة والعمل في الخارج. كما تمكّن من ازدهار التّجارة داخل أقطار أوروبّا، وبينها وبين أقطار العالم[٤٠].

وإذا كانت منهجيّة مؤشر التّجريد تبدو المَخرج المناسب لحلّ التّضارب القائم بين متطلّبات التعدد (السّياسية بالأساس)، والاعتبارات التّواصلية ذات الكلفة الاقتصادية المقبولة في الاتحاد الأوروبي؛ فإنّ المنهجيّة تجد دعمًا أقوى لها عند توظيفها في الحالة العربية والمغربيّة على وجه الخصوص. لاسيّما حين يتعلّق الأمر بقياس مؤشّر الحرمان اللُّغوي في حالة الناطق بالأمازيغيّة أو بالكرديّة -مثلًا- في البيئة العربية. فمن غير المعقول مثلًا، تجريد المغاربة ذوي اللّسان الثّنائي (عربي - أمازيغي) من عروبتهم اللّغويّة، ولا من أمازيغيّتهم اللّغوية. فالتواصل بالعربية أو الأمازيغيّة قد يجري بأحد اللّسانين، بحسب الشروط التواصلية والفاعلين فيه (علمًا وأنّ العربية والأمازيغية ليستا متساويتيْن في التّواصل الكمّي، باعتبار عدد الناطقين). وليس من المعقول إعادة تمزيغ المغاربة خارج إرادتهم، بدعوى أنّهم "أمازيغ مُعَرَّبون"، وبهدف تعميم الثّنائية اللغويّة على كلّ المغاربة؛ لأنّ هذا الإجراء ذو كلفةٍ سياسيّةٍ وقانونيةٍ واقتصاديةٍ... إلخ. وبعبارة أخرى، فإنّ دعم التمزيغ لغةً وثقافةً للمحافظة عليها؛ لا يعني التّراجع عن العروبة أو التّعريب. وقد يكون هناك مجالٌ لتمزيغ معقول للنّاطقين بالعربيّة وحدها لمن يطلبون ذلك؛ دون أن يكون ذلك قسريًّا، أو مؤدّيًا إلى الحرمان من اللّسان العربيّ الجامع. ويمكن تعميم منهجيّة الحرمان في التّعامل مع اللّغة الأجنبية كذلك، بالنّظر إلى معقوليّة أن تكون اللغة المنتقاةُ لدعم التّعليم باللغة العربية، اللّغةَ الأكثرَ انتشارًا في العالم، واللُّغةَ التي توفّر أكبر الفرص للمتعلّم في التعامل مع العالم. وعليه، لابدَّ من تنويع لغات التعليم الأجنبية؛ لتشمل الإنكليزية، كما نصّ على ذلك ميثاق التربية والتكوين، وأن لا يُحرم المغربيّ من فوائدها التّواصلية والنّفعية.

اقتصاد تقييم السّياسة اللّغوية

يمثّل هذا المحور مجالًا نشيطًا في اقتصاد اللّغة؛ فتقييم السّياسة اللغوية اقتصاديًا، يرتبط بالرفاه والرّبح والخسارة. وهناك اختياراتٌ عدّةٌ ممكنةٌ لبلوغ الأهداف، وتمكّن من الرّفع من الفوائد، مع تقليص التكاليف التي يمكن تقييمها قبليًّا. ثم إنّ هناك سياسات وقع تفعيلها، ويمكن تقييمها بعديًّا؛ لمعرفة إن كانت ناجعةً بالنّظر إلى التكاليف، أو بالنّظر إلى تحسين البيئة اللّغوية اقتصاديًّا... إلخ. وفي هذا الإطار، يُطرح دور الدّولة، أو تدخُّلها في الشّؤون اللُّغوية؛ وذلك بحكم أنّ المُفْتَرَضَ هو أن يُزوّد التّفاعلُ الحرُّ القويّ في السّوق بقدر كافٍ من السّلع والخدمات، بكلفةٍ دُنيا نسبيًا. غير أنّ ما يحدث هو اختلالات في السوق، تتطلّب تدخُّل الدولة؛ ومن بينها الاحتكار (الذي يرفع الكلفة أكثر من اللّازم)، ونقص المعلومات التي توصِل إلى القرار، ومراعاة المستقبل. ولهذه الاختلالاتِ ما يُماثِلها في البيئة اللّغوية؛ فهناك لغات مهدّدة مثلًا، ولا يمكن أن تكون الأجيال القادمة طرَفًا في العناية بها. وكذلك هو الحال في حماية اللّغة الوطنية من هيمنة اللغات العالمية... إلخ. وعلى

40 Jan Fidrmuc, Victor Ginsburgh & Shlomo Weber, "The Economics of Multilingualism in the EU", CEDI Discussion Paper Series 11-04 (2011), Centre for Economic Development and Institutions (CEDI), Brunel University.

السّياسة أن تقدّر قيمة "السّوقِ الخاصّة" بالنسبة إلى كلّ اختيار، أو أن تُوَجِّهَ. فالسياسة التي تطلبُ من العمّال العاديّين أن يكونوا ثلاثيّي اللّغة، تؤدّي إلى رفع أجور هؤلاء بالضّرورة على المدى القصير. وستؤدّي هذه الأرباح إلى تكاليف (الزيادة في الضّرائب). وهناك قيمٌ مجتمعية غير سوقيّةٍ (أي لا قيمةَ مباشرة لها في السّوق)، ومن ضمنها تلك الموصوفة بـ**الرّمزية** (Symbolic)؛ التي تؤدّي إلى أرباح أو خسائر على مستوى **إرضاء** الجماعات أو الأفراد. ويدخلُ هذا النّوع من القيم ضمن التّقييم الاقتصادي؛ لأنّ الاقتصاد ليس محصورًا في ما هو مادّي أو مالي. فالخسارةُ النّفسية التي تتولّدُ عن ضمور وضع اللّغة الأمّ، هي خسارةٌ ينبغي احتسابها. وفي المقابل فإنّ جعل لغة أقليّةٍ في موقع اعتباريٍّ، هو أمرٌ واردٌ بالنّسبة إلى احتساب الأرباح. غير أنّ تقييم الأرباح والخسارات التي لا ترتبط بالسّوق مباشرةً، هو أمرٌ صعبٌ جدًّا، ومازال بحاجةٍ إلى إيجاد المناهج والآليات المؤدّية إليه[٤١].

وإذا كانت إجراءات تقييم سياسةٍ لغويّةٍ، تعتمد على قياس الرفاه (والفوائد) على المستوى الجماعي المجتَمعي الإجمالي، وعلى حسن صرف الموارد عليه؛ فإنّ التحوّل من بيئةٍ لغويةٍ موجودةٍ إلى بيئةٍ أخرى، يؤدّي إلى الرّبح والخسارة كذلك. كما يؤدّي ذلك التحوّل إلى تحديد من يكون بجانب هذا أو ذلك، ومدى إمكانيّة تعويض الخاسر على مستوى فرديٍّ أو جماعيٍّ. وهذا يطرح **البعد التّوزيعي** في الخسارة أو الرّبح اللّغويين. من الرابح مثلًا في إقرار الفرنسية لغة العمل الفعليّةِ في المغرب، ومن الخاسر في ذلك؟ وما هي إمكانات "التعويض"؟

وإضافةً إلى التّقييم العامّ؛ يمكن تقييم الممارسة العملية لسياسةٍ لغويّةٍ بعينها. ويُنظَر إلى السّياسة اللّغوية عادةً من خلال القوانين والمواضعات والمقاييس الإدارية. غير أنّ المواصفات لا تقول شيئًا عن الممارسة الفعلية، وإن كانتْ ناجعةً بالفعل للُغةِ الأقليّةِ. من هنا، يجب النّظر في مؤشّرات إعادة الحيوية إلى هذه اللّغة في التّعليم مثلًا، وإلى المَلَكة اللّغوية المستهدَفَة للسكّان... إلخ. وعند تقييم كلفةِ سياسةٍ لغويّةٍ؛ فإنّ الأرقام غالبًا ما تغيب. ونجد تقييمًا لكلفة التّرجمة في الاتّحاد الأوروبّي بالنّسبة إلى كلّ فردٍ؛ غير أنّه يحتاج إلى تحيين. وقد نجد تقييمًا لكلفة المرور من وضع تعليم أحاديٍّ إلى ثنائيٍّ؛ غير أنّ الكلفةَ الإجماليّةَ غير واضحةٍ[٤٢].

خاتمة

لقد انتفض الملك الحسن الثّاني ضدّ مخزنه اللُّغوي[٤٣] في آخر أيّامه؛ أثناء استقباله أعضاء لجنة التربية والتكوين (التي كانت تضمُّ رئيس الحكومة الحالي، وكاتب هذه الورقة من بين آخرين). فأوصى بالعربيّة خيرًا، وأنكر أن يكون قد فكّر يومًا في إضعافها أو إقبارها؛ بل إنّه أمر بإدخال الإنكليزيّة منذ الطّور الثاني في التعليم الابتدائي، كما أمر بإدراج العربيّة في تعليم المواد العلمية في التعليم العالي. وذلك على خلاف المخطّط الذي كان يقضي بالتّراجع عن تعريب الموادّ العلميّة في التّعليم الثانوي التأهيلي (والذي روّج له المخزن اللغوي آنذاك). كما أنّه لم يعرْ اهتمامًا لاقتراح أنصار استعمال اللّهجات جعْل العاميّة لغة تعليم في الابتدائي. غير أنّ "حليمة عادت إلى عادتها القديمة" بعد موته؛ فألحقت بوضع اللغة العربية في المغرب أضرارٌ كبيرةٌ، وركبت أطرافٌ منطق التّفكيك عوض التّوحيد، مدّعيةً الدّفاع عن التعدّد والتنوّع. فالتعدّد والتنوّع الفعليّان، لا يهدفان إلى إقامة فسيفساء لغويّةٍ دون التّفكير في إمكان تدبيرها؛ ولا يضرّان بلغة الأغلبيّة، إن جرى الاعتناء بلغة الأقليّة؛

41 Francois Grin, " Coûts et Justice Linguistique dans l'Élargissement de l'Union Européenne ", Op. Cit.

42 Loc. cit.

٤٣ المخزن اللّغوي: يُقصد به صنّاع السّياسات اللّغوية في النّخبة الحاكمة.

ولا ينصّبان لغةً أجنبيةً كلغة عمل فعليّةٍ في بلدٍ عربيٍّ، مع أنّها فقدت هذه الصفة في أوروبّا نفسها... إلخ. فالاختيارات اللّغوية، يجب أن تكون عادلةً وعلميّةً وفي خدمة الشّعب، وتماسك المجتمع؛ لا في خدمة أقليةٍ تنفرد بالامتيازات، وتخدم نفسها قبل أن تخدم شعبها، وتنفرد باتّخاذ القرارات دون إشراك الشعب فيها[٤٤].

إنّ المعطيات الاقتصاديّةَ والسّوسيولسانيّة والثّقافية والتّاريخية والسّياسية؛ تصُبُّ كلّها في اتّجاه تبنّي نموذج لُغويٍّ تماسكيٍّ تنوّعيٍّ وتعدُّديٍّ. وهو نموذجٌ يقرُّ بأنّ اللّسان العربيّ هو لسان الدّيمقراطية والاقتصاد والتّعليم أساسًا، وأنّ اللّسان الأمازيغي هو لسان التنوّع الهُوّي والثّقافي والتّعليمي؛ وهو يتساكن مع اللّسان العربي ويتعايش. كما يُقِرّ بأنّ دور اللّسان الأجنبيّ تحدّده المصالح المعرفيّة والتّواصلية والاقتصاديّة للمواطنين بصفةٍ ديمقراطيّةٍ، ودون تمييز أو تحريض يُفسِد البيئة اللّغوية، أو يُفسِد فرص تعلّم اللّسان العربي وتعلّم اللّغات، أو غير ذلك من أصناف التّعَلُّم، كما يُفسِد الفرص الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بصفةٍ أعمّ[٤٥].

٤٤ عن الاستدلال على هذا النموذج، انظر كتابات عبد القادر الفهري الفاسي التي ذكرت سابقا: "L'élite, les Croisés-Linguistes et les Langues"؛ و"الثورة اللغوية القادمة في المغرب"؛ و"الفرنكفونيّة: الرشد اللغوي واختلالات التعليم والتنمية"؛ و"الديمقراطية اللغوية المأمولة في المغرب"، جريدة **الاتحاد الاشتراكي**، ٢٦/ ٠٤/ ٢٠١١. وعن مصادر قوّة اللُّغة العربية، وسوء تدبير الملف اللغوي بالمغرب، انظر له أيضًا: **أزمة اللغة العربية في المغرب بين اختلالات التعددية وتعثرات الترجمة** (الرّباط: منشورات زاوية، ٢٠٠٥).

٤٥ في تحديد العلاقة بين اللُّغة وهُوية الجماعة التي تنطق بها؛ تجدر الإشارة إلى أنّ الحركية التي تتّسم بها اللغة وبواسطتها تحيا، وعن طريقها تتسع رقعة الناطقين بها، من شأنها أن تبتعد بها تدريجيًا عن الهُويّة الضيقة، ذات الطابع المحلّي الإثني أو التّرابي أو الدّيني المنحسر، إلى هوية أكثر "انفتاحًا" و"ليبرالية". فتدفع بها قدمًا، إلى أن تصبح لسانًا مشتركًا حرًا lingua franca، أو لاهويًّا كوسميًّا، أو شموليًا عالميًا global. وقد يشكك البعض في إمكان تجريد اللسان من هويته، أو "إمبرياليته" imperialism، وتحويله من ثمّ إمّا إلى لسان تواصل "محايدٍ"، أو إلى لسان غير أجنبيٍّ بهويّةٍ جديدةٍ، كما في حال الإنكليزية التي يمتلكها الهندي ويعتبرها إحدى اللغات الآسيوية... إلخ. والمفارقة تكمن في أن الدّفاع عن قطبيةٍ لغويةٍ متعدّدةٍ، يحمل في طياته مفارقة شرعنة هويات ثقافيّةٍ متعدِّدةٍ، من جهةٍ، وفي الوقت نفسه تسويغ فقدان اللسان لمحليته أو هويته "المحلية" (المرتبطة بالأرض مثلًا). عن هذه المفارقات والمخارج الممكنة، انظر: عبد القادر الفاسي الفهري، **لغة وأمّة** (الرّباط، قيد النشر)، والمراجع المذكورة فيه.

قائمة المراجع

باللغة العربيّة

١. - الألكسو. **أسباب ومسبّبات تدنّي مستوى تعليم اللّغة العربية في الوطن العربي** (تونس: المنظمة العربية للتربية والثّقافة والعلوم، ٢٠١٠).

٢. - بوعلي، فؤاد. **النّقاش اللُّغويّ والتّعديل الدّستوريّ في المغرب** (الدوحة-بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢).

٣. - تورابي، عبد الرزّاق وأحمد بريسول ومحمد غاليم، [وآخرون]. **لغة الحقّ والقانون**، إشراف عبد القادر الفاسي الفهري (الرباط: منشورات معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، ٢٠٠٣).

٤. - الشريف، حسن. "العولمة والثّقافة واللّغة: القضايا الفنية"، في: عبد القادر الفاسي الفهري وآخرون، **أسئلة اللغة** (الرّباط: منشورات معهد الدّراسات والأبحاث للتعريب وجمعية اللسانيات، ٢٠٠٢).

٥. - الفاسي الفهري، عبد القادر. **دعم اللغة العربية تعزيزا للهُويّة القومية والتنمية المجتمعية**، تقارير ووثائق رقم ٦ (الرباط: منشورات معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، ٢٠٠٤).

٦. - الفاسي الفهري، عبد القادر. **اللّغة والبيئة: أسئلة متراكمة** (الرّباط: منشورات زاوية، ٢٠٠٣- ٢٠٠٧).

٧. - الفاسي الفهري، عبد القادر. **أزمة اللغة العربية في المغرب بين اختلالات التعددية وتعثرات الترجمة** (الرّباط: منشورات زاوية، ٢٠٠٥).

٨. - الفاسي الفهري، عبد القادر. "اللّغة العربية في المغرب إلى أين؟"، محاضرة ألقيت بالمكتبة الوطنيّة، الرباط، ٢٠٠٩.

٩. - الفاسي الفهري، عبد القادر. "الفرنكفونيّة: الرشد اللغوي واختلالات التعليم والتنمية"، في: عبد الإله بلقزيز، **الفرنكفونيّة** (بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية،٢٠١١).

١٠. -الفاسي الفهري، عبد القادر. **لغة وأمّة**، الرّباط (قيد النشر).

١١. - "اللّغات في المدرسة المغربية"، ملف خاص، **المدرسة المغربية**، عدد ٣ (٢٠١١).

١٢. - اللجنة الملكيّة لإصلاح نظام التّربية والتكوين. **الميثاق الوطني للتّربية والتّكوين** (الرّباط، ١٩٩٩).

١٣. - مجموعة من الباحثين. "العروبة والقرن الحادي والعشرون"، أعمال مؤتمر: **مستقبل العروبة في القرن الحادي والعشرين** (بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٩).

١٤. - مراياتي، محمد. "أثر اللّغة العلمية والتّكنولوجية في النموّ الاقتصادي العربي"، في: عبد القادر الفاسي الفهري [وآخرون]، **أسئلة اللّغة** (الرّباط: منشورات معهد الدّراسات والأبحاث للتعريب وجمعية اللسانيات، ٢٠٠٢).

١٥. - مصباح، محمد. **الأمازيغية في المغرب: جدل الداخل والخارج** (الدوحة- بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١١).

باللّغات الأجنبيّة

16. -Anderson, Benedict. *Imagined Communities* (London: Verso, 1991).

17. -Barbour, Stephen & Cathie Carmichael. *Language and Nationalism in Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

18. -Bassiouney, Reem. *Arabic Sociolinguistics: Topics in Diglossia, Gender, Identity, and Politics* (Eidinburgh: Eidinburgh University Press; Washington: Georgetown University, 2009).

19. -Bourdieu, Pierre. "The Economics of Linguistic Exchanges", *Social Science Information*, Vol.16, No. 6 (1977), pp. 645- 668.

20. - Bourdieu, Pierre. *Langage et Pouvoir Symbolique* (Paris: Fayard, 2001).

21. -Bretton, Henry. "Political Science, Language, and Politics", In: William & Jean O'Barr (eds.), *Language and Politics* (The Hague: Mouton, 1996).

22. -Calvet, Louis-Jean. *La Guerre des Langues* (Paris: Hachette, 1987).

23. -De Swaan, Abram, " La Constellation Mondiale des Langues ", *Terminogramme,* No. 99- 100 (2001), pp. 47-69.

24. -De Swaan, Abram. *Words of the world* (Cambridge: Polity Press, 2001).

25. -Fassi Fehri, Abdelkader. " L'Arabisation dans la Société de l'Information: Ingrédients et Impacts ", In: *Multilingualism in the Information Society* (Paris: Unesco, 1997).

26. -Ferguson, Charles. " The Arabic koinè ", *Language,* Vol. 35, No. 4 (1959), pp. 616-630.

27. -Ferguson, Charles. "Diglossia", *Word,* No. 15 (1959), pp. 325- 340.

28. -Fidrmuc, Jan, Victor Ginsburgh, & Shlomo Weber. "Even Closer Union or Babylonian Discord?", William Davidson Institute Working Papers, No. 887 (2007).

29. - Fidrmuc, Jan, Victor Ginsburgh, & Shlomo Weber. "The Economics of Multilingualism in the EU", CEDI Discussion Paper Series 11-04 (2011), Centre for Economic Development and Institutions (CEDI), Brunel University.

30. -Gazzola, Michèle. "Managing Multiculturalism in the European Union", *Language Policy, No.* 5 (2006), pp. 393-417.

31. -Ginsburgh, Victor & Shlomo Weber. "Language Disenfranchisement in the European Union", *JCMS, Vol.* 43, No. 2 (2005), pp. 273-286.

32. - Ginsburgh, Victor & Shlomo Weber. *How many Languages do We Need? The Economics of Linguistic Diversity* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2010).

33. - Ginsburgh, Victor & Shlomo Weber. "Culture, Languages, and Economics", to appear In: *Handbook of the Economics of Art and Culture* (Amsterdam: Elsevier, 2011).

34. -Graddol, David. *The Future of English?* (London: British Council. 1997).

35. -Graddol, David. "The Future of Language ", *Science,* No. 303, pp. 1329-1331.

36. -Grin, Francois. " Coûts et Justice Linguistique dans l'Élargissement de l'Union européenne ", *Panoramiques,* No. 69 (2004), pp. 97- 104.

37. -Grin, Francois. " Linguistic Human Rights as a Source of Policy Guidelines: A Critical Assessment ", *Journal of Sociolinguistics,* Vol. 9, No. 3 (2005), pp. 448-460.

38. -Grin, Francois. "Economic Considerations in Language Policy", In: Ricento. Thomas (ed.), *An Introduction in Language Policy* (Oxford: Blackwell, 2006), pp. 77-94.

39. -Grin, Francois. "Why Multilingualism is Affordable", Santiago de Compostela, Seminario sobre Lingua, Sociedade i Política en Galicia, Santiago de Compostela, 4 May 2010.

40. -*Habermas,* Jürgen. *The Postnational Constellation (Cambridge: The MIT Press,* 2001).

41. -Jones, Eric. "The Case for a Shared World Language" In: Mark Casson, et al. (eds.), *Cultural Factors in Economic Growth* (Berlin: Verlag, *2000),* pp. 210- 234.

42. -Koening, Matthias & Paul de Guchteneire. "The Political Governance of Cultural Diversity", In: *Democracy and Human Rights in Multicultural Societies* (Paris: Unesco, 2007), pp. 3- 17.

43. -Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

44. -Kymlicka, Will & Alan Patten (eds.). *Language Rights and Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

45. -Kymlicka, Will. *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

46. -*Les Nouveaux Enjeux de la Francophonie au Maroc* (Rabat : Ambassade de France, 2001).

47. -Maurais, Jacques. " Vers un Nouvel Ordre Linguistique Mondial ? ", *Terminogramme,* No. 99-100 (2001), pp. 7- 33.

48. -Reitz, Jeffrey & al. *Multiculturalism and Social Cohesion: Potentials and Challenges of Diversity (*London: Springer, 2009).

49. -Smalley, William. *Linguistc Diversity and National Unity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994).

50. -Tawil, Sobhi, Sophie Cerbelle & Amapola Alama. *Education au Maroc : Analyse du Secteur*, Rapport de l'UNESCO (Rabat, 2010).

51. -Unesco. *Investir dans la Diversité Culturelle et le Dialogue Interculturel,* Rapport Mondial (Paris: Editions Unesco, 2009).

52. -Van Parijs, Philippe. " Linguistic Justice ", In: Will Kymlicka & Alan Patten (eds.), *Language Rights and Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2003), pp. 153-168.

53. -Vermeren, Pierre. *École, Élite et Pouvoir au Maroc et en Tunisie au XXe siècle* (Rabat: Alizés, 2002).

54. -Yves, Peter. "Global English: Linguistic Imperialism or Practical Lingua Franca?", *Studies in Language & Capitalism,* No. 1 (2006), pp. 121-141.

حسن حمزة*

المعجم العربيّ وهويّة الأمّة[1]

يفحص هذا البحث المعجم العربيّ منطلقًا من مقولة إنّ المعجم هو المكان الطبيعيّ الذي يعكس نظرة اللّغة إلى العالم، وهو يعكس أيضا تطوّر اللّغة وتطوّر أهلها. ويتوقّف الكاتب عند نزوع صُنّاع المعاجم إلى "السلفية اللغوية" بإقفال باب التجديد، وذلك بدعوى الحفاظ على فصاحة اللغة ونقائها، وهو ما قاد إلى قطيعة بين المعجم واللّغة التي يعاين مفرداتها، ليحوّل نفسه إلى "مدوّنة ليس فيها إلا الأموات". وتخلص الدراسة إلى أنّ اللّغة العربية تخضع لامتحان عسير بعد احتكاكها بالمستعمر الأوروبيّ السابق ولغاته، وهو الأمر الذي يستدعي ثورةً معجميةً جديدة.

أولاً: اللّغة والعالم

في الفلسفة القديمة التي لا تزال رائجةً إلى حدٍّ كبير؛ يسبق الفكر اللّغة، وتُعدّ اللّغة أداةً للتّعبير عن فكر سابقٍ لها، قائم من دونها، وغير محتاجٍ إليها. فالمعاني قائمةٌ في النّفس، كما يقول ابن رشد في شرحه لأرسطو؛ ولذلك فهي واحدةٌ بعينها للجميع، مثَلُها كمثَل أشياء العالم الخارجيّ التي هي موجودةٌ بأعيانها للجميع. ولا خلافَ فيها إلّا في الألفاظ التي هي تعبيرٌ عن هذه المعاني والأشياء، وفي الخطّ الذي هو صورةٌ للّفظ[2].

---

* أستاذ اللسانيات العربية والمصطلح والترجمة في جامعة ليون ٢ في فرنسا.

١ لا نتناول في هذا البحث إلا المعجم العربي اللغوي العامّ الذي ينصرِفُ إليه الوهمُ حين يُذكرُ لفظ (المعجم) دون تخصيص. أمّا ما يُعرف بالمعجم المختصّ فله شأن آخَر.

٢ يقول ابن رشد: "إنّ الألفاظ التي يُنطق بها هي دالة أوّلًا على المعاني التي في النفس، والحروف التي تُكتب هي دالة أوّلًا على هذه الألفاظ. وكما أنّ الحروف المكتوبة، أعني الخطّ، ليس هو واحدًا بعينه لجميع الأمم، كذلك الألفاظ التي يُعبَّر بها عن المعاني ليست واحدة بعينها عند جميع الأمم، ولذلك كانت دلالة هذين بتواطؤ لا بالطبع. وأمّا المعاني التي في النفس فهي واحدة بعينها للجميع، كما أنّ الموجودات التي المعاني التي في النفس أمثلة لها ودالة عليها هي واحدة وموجودة بالطبع للجميع". (**تلخيص كتاب العبارة**، تحقيق محمود قاسم (القاهرة: الهيئة المصرية العامّة للكتاب، ١٩٨١)، ص٥٧).

بيد أنَّ اللّسانيات الحديثة قد سعَت إلى إبطالِ هذا القول، وبيَّنتْ أنَّ العلاقة بين اللّغة والفكر ليست علاقةً يمكن فيها لواحدٍ منهما أنْ يستغني عن صاحبه. كما بيَّنت أنَّ كلماتِ اللّغة ليست مطابِقةً لأشياء العالَم الخارجيّ، مثلما كان يتوهّم الأقدمون؛ وإنّما تقسِّم كلُّ لغةٍ العالم بالطريقة التي ترتضيها(٣). فلا تتساوى الكلمات في لغتيْن؛ بل تحمل كلّ واحدةٍ منها في اللّغة ما لا تحمله الكلمة المقابلة في اللّغة الأخرى. ولهذا فإنّ ترجمة كلمات لغةٍ من اللّغات بكلماتِ لغةٍ أخرى؛ هي أمرٌ مستحيلٌ على المستوى النظريّ، ولا يكون التّكافؤ مُمكنًا إلّا في الخطاب، بين هذا القولِ وذاك، لا بين كلمات هذه اللّغة وكلمات تلك.

إنْ كانت المعاني واحدةً عند الجميع، كما يقول ابن رشدٍ، وكما تزعم النّظرة التّقليدية السّائدة إلى اللّغة؛ فلا تختلف اللّغات إلّا في أنّ كلَّ واحدةٍ منها تستخدم لفظًا مغايرًا للّفظ الذي تستخدمه اللّغة الأخرى للتعبير عن المعنى نفسه. وهو معنًى موجودٌ بالطّبع، وبالتالي فهو مشترَكٌ بين جميع الأمم؛ وذلك على خلاف الألفاظ التي تتواطأ كلّ أمّةٍ عليها، فتختلف باختلافها. فإنْ سلَّمنا بهذه المقولة؛ صارت اللّغات جداولَ بالتّسميات، يتكوّن كلّ جدول منها من عددٍ من الخانات التي يوضع في كلّ واحدةٍ منها لفظٌ إزاء لفظِ الخانة الذي في اللّغة الأخرى. ذلك أنّ أصوات اللّغات وتصاريفها، ليست واحدةً، ولم يعُدْ بين المعاجم في اللّغات المختلفة فارقٌ حقيقيٌّ؛ لأنَّ المعاني واحدةٌ بعينها لدى جميع الأمم. فإنْ كان ثمّة فارقٌ، فهو يكمن في وجود خانةٍ في جدول هذه اللّغة، توازيها خانةٌ فارغةٌ في تلك، فيؤتَى بلفظٍ جديدٍ لها قد يبتدعُه أهلُ هذه اللّغة، أو يستعيرونه من اللّغة الأخرى. وهذا أمرٌ واضحُ الفساد، وإنْ تمسَّكَ به كثيرون(٤).

أمّا إنْ كان الأمر على خلاف هذا، كما تقول اللّسانيّات الحديثة؛ فإنّ لكلّ لغةٍ طريقًا في النّظر إلى العالم، تختلف قليلًا أو كثيرًا عن الطريق التي تسلكها اللّغات الأخرى. فلا تختلف الألفاظ بين اللّغات فحسب؛ وإنّما تختلف المعاني أيضًا. ويختلف تناولُ الألفاظ لهذه المعاني في آنٍ واحد؛ فلا يكون المعنى الذي تدلّ عليه لفظةٌ ما في لغةٍ ما مطابقًا -بالضّرورة- تمامَ المطابقة للمعنى الذي تدلّ عليه اللّفظة المقابلةُ في لغةٍ أخرى، وإن كانت بين المعنيَيْن وجوهُ شبهٍ قد تكون كبيرةً جدًّا.

تَرسم مفردات اللّغة الصّورة التي تقسِّم بها اللّغةُ العالَمَ، وبها تنظرُ إليه. وفي هذه الحالة يُفترَض أن يكون المعجم مكانًا طبيعيًّا تنعكس فيه نظرة اللّغة، أي نظرةُ أهلها، إلى هذا العالَم. ويُفترض أن يكون المعجم أيضًا مكانًا يعكس تطوّر اللّغة وأهلها معًا.

وانطلاقًا من هذا التصوّر لعلاقة اللّغة بالعالَم، ولدور المعجم في رسم ملامح صورته؛ اخترنا النّظر في المعجم العربيّ، لمعرفة مدى مواءمته لحركة المجتمع العربيّ وهويّته وعمليّة الإحياء اللّغويّ فيه.

ثانيًا: المدوّنة الحيّة

وُلد المعجم العربيّ ليسدّ حاجات في المجتمع العربيّ الإسلاميّ النّاهض في القرون الأولى للهجرة. فوُضعت معاجم المعاني، أو معاجم الموضوعات المخصّصة لمجالات الحياة المختلفة؛ مثل الزّرع والنّخل والإبل والبئر

3 Hassan Hamzé, "Logique et Grammaire dans l'Oeuvre d'Averroès", In : Raif Georges Khoury (éd.), *Averroes (1126-1198) oder der Tiumph des Rationalismus*, Universitätsverlag (Heidelberg : C. Winter, 1998), p. 160.

٤ انظر مناقشتنا لمسألة الخانات الشاغرة: (ولا سيّما: ص ٢٤ و٢٦)
Hassan Hamzé, "Le *Kitâb* de Sîbawayhi et la Formation de la Terminologie Grammaticale Arabe, pour une Relecture Dynamique", *Revue de la Lexicologie*, Tunis, No. 20 (2004).

والحشرات وغيرها(٥). ثمّ ظهر كتاب العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي (المتوفّى في عام ١٧٠ أو ١٧٥ للهجرة)؛ فكان كتابًا مؤسِّسًا للعمل المعجميّ العربيّ، وتتويجًا لمرحلةٍ نضجت فيها علوم الشّريعة وعلوم اللّسان. وظهرت الكتب المؤسِّسة في هذه العلوم، مثل النّحو واللّغة والفقه والتّفسير(٦). وكان طبيعيًّا أن يضمّ هذا المعجم بين دفّتيه ما وصلت إليه لغة العرب من تطوّر في النّصف الثّاني من القرن الثّاني للهجرة. وآيةُ هذا التطوّر ما جدَّ من مفاهيمَ، وما استقرّ من مصطلحات في هذه العلوم. ولا ريب في أنّ ظهور هذه المصطلحات خيرُ تعبير عن التطوّر الذي عرفه المجتمع العربيّ الإسلاميّ في القرن الأوّل ومنتصف القرن الثّاني للهجرة. وهذا التطوّر الذي عرفه المجتمع على شتّى المستويات؛ أمرٌ وقع الحرص عليه والتمسّك به من جانب القائلين إنّ اللّغة مواضعةٌ واصطلاحٌ. فهم يقولون: إنّ "أبا الأسود الدؤليّ أوّلُ من وضع العربيّة"، وإنّ "الخليل أوّلُ من تكلّم في العروض"، مع ما يستدعيه هذا التطوّر من ابتداع مصطلحات جديدةٍ لم تكن معروفةً؛ مثل مصطلحات النّحو والإعراب والرّفع والنّصب والجرّ والهمز، والطّويل والكامل والمديد من أسماء بحور الشّعر، وغير هذا. يقول ابن دريد: "وقد وُلدت أسماء في الإسلام لم تكن العرب قبله عارفةً بها، إلّا أنّها غيرُ خارجةٍ عن معاني كلامها، واستفادة معرفتها؛ إذ كانت على أوضاعها، والمعاني التي تعقِلُها نحو: الكافر، والفاسق، والمنافق [...] إلى كثير من ذلك يطول تعداده"(٧). ولأنّ في هذا الأمر ما فيه من نقضٍ لمقولة التّوقيف؛ فإنّ ابن فارس يقول في الردّ عليهم(٨): إنّه لا يُنكر ما يقولون عن أبي الأسود وعن الخليل، وكيف له أن ينكر ما يقولون؟ لكنّه يضيف إنَّ هذين العِلْمَين، علم العربيّة وعلم العروض: "قد كانا قديماً، وأتتْ عليهما الأيّام وقلّا في أيدي الناس، ثمّ جدَّدهما هذان الإمامان"(٩).

يقدّم معجم **العين** للخليل صورةً حيّةً عن اللّغة التي كانت متداوَلةً في أيّامه؛ لأنّ المدوّنة التي يعتمد عليها هي مدوّنةٌ حيّةٌ. فمصادر الخليل في معجمه هي القرآنُ والحديث وأشعار العرب وأمثالهم وأقوالهم في عصره، وفي العصور السّابقة. وما يصحّ عن الخليل بن أحمد في معجمه يصدق على تلميذه سيبويه في **الكتاب**. فمثل التّلميذ كمثل الشّيخ؛ لا يعود إلى سابقيه في التّقعيد، وفي استخراج الأصول فحسب، بل يعود إلى معاصريه أيضًا. ولهذا تقرأ في كتابه عبارات تدلّ على هذا السّماع الحيّ من أفواه العرب في زمانه، مثل قوله: "فهذا سمعناه من العرب"، و"سألنا العُلْويين والتميميّين"، و"سمعنا العرب تقول"، و"سمعنا العرب يقولون"، و"كلّ هذا على ما سمعنا العرب تتكلّم به رفعًا ونصبًا"(١٠). إنّ السّماع عند الخليل كما هو عند تلميذه؛ هو سماعٌ حيٌّ، يأخذ فيه صانع المعجم عن العرب الذين يعيشون في زمانه. فيسمح له هذا السّماع الحيّ بنقل الواقع اللّغويّ في الزّمان

٥ انظر على سبيل المثال: حسين نصار، **المعجم العربي: نشأته وتطوّره** (القاهرة: دار مصر للطّباعة، ١٩٨٨)، ج١، ص ٣٣ - ١٧٥.

٦ يمكن النظر مثلًا إلى: **كتاب العين** للخليل، و**الكتاب** لسيبويه في النحو، وكتاب **الموطّأ** للإمام مالك، وكتاب **المبسوط** لمحمد بن الحسن الشيباني في الفقه، و**الرّسالة** للشافعي في أصول الفقه... إلخ.

٧ جلال الدين السيوطي، **الأشباه والنظائر في النحو**، تحقيق عبد العال سالم مكرم، ط١ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)، ج ٥، ص.١٥٢-١٥٣.

8 André Roman, " L'Origine et l'Organisation de la Langue Arabe d'Après le **S**âhibî d'Ibn Fâris ", *Arabica*, tome XXXV (1988).

لا سيّما الصفحات ١٠-١٧.

٩ ابن فارس، **الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها**، حقّقه وقدّم له مصطفى الشويمي (بيروت: مؤسّسة بدران، ١٩٦٣)، ص ٣٨.

١٠ يمكن الرّجوع إلى واحد من هذه الأمثلة في: **كتاب سيبويه**، تحقيق عبد السّلام هارون (القاهرة: الهيئة المصرية العامّة للكتاب، ١٩٧١-١٩٧٧)، ج ٣، ص ٢٩. كما يمكن الرّجوعُ إلى هذه الأمثلة وإلى غيرها في النصّ الإلكترونيّ لكتاب سيبويه في القرص المدمج: **المرجع الأكبر للتّراث الإسلامي**، شركة العريس للكمبيوتر، المملكة العربية السعوديّة.

الذي يعيش فيه، وبمواكبة ما فيه من تحوّلات. وقد نقل إبراهيم ابن مراد عن **كتاب العين** عددًا مهمًّا من الأمثلة التي يمكن من خلالها استنتاجُ أنَّ الخليل لم يكن يعتمد على القديم وحدَه، بل كان أيضًا ينقل عن معاصريه، وينقل لغات الأمصار وما استحدثه أهل هذا البلد أو ذاك من مفردات لم تكن معروفةً قبلَهم. ولهذا ترى الخليل يذكر أحيانًا في معجمه لغات الأمصار؛ مثل العراق والشّام واليمن ومصر، ومفردات تخصّ مُدنًا أو جهات بأعيانها؛ مثل "أهل البصرة"، و"أهل السّواد"، و"أهل حمص"، و"أهل الجوف" من بلاد اليمن. ويَسمح له هذا الاعتداد بلغات أهل الأمصار بأن يسجّل جديدًا لم يعرفه العرب القُدامى، وإنّما جاء لمواكبة تغيير في عاداتهم، أو شيءٍ ابتدعوه في زمانهم، أو عادةٍ مستحدثةٍ فيهم. فالخليل يذكر -على سبيل المثال لا الحصر- "نَوى العَقوق"؛ "وهو نوًى هشٌّ ليّنٌ رخو المضغة... من كلام أهل البصرة، ولا تعرفه الأعراب في بواديها". كما أنّه يذكر ما استحدثه أهل البصرة في القتال؛ فمن ذلك "الحرّاقات"، وهي "سفنٌ فيها مرامي نيران يُرمى بها العدوّ في البحر بالبصرة، وهي أيضًا بلغتهم مواضع القلّائين والفحّامين"، و"البيّاب"، وهو عند أهل البصرة "السّاقي الذي يطوف عليهم بالماء في أسواقهم". كما أنّه يذكر ما استحدثه أهل الشّام في طعامهم؛ فمن ذلك "الخَذيعة"، وهي "طعامٌ يُتّخذ من اللّحم بالشام"، وما استحدثه أهل مصر في ميدان العمل، فمن ذلك "الوهين"، وهو "رجلٌ يكون مع الأجير في العمل يحثّه على العمل"، وما استحدثته العامّة، فيقول عن المحراب: "والمحراب عند العامّة اليوم: مقام الإمام في المسجد". بل إنّ الكشف الذي قام به عبد العزيز إبراهيم في "معجم الشّعراء في كتاب العين"، يدلّ على أنّ نسبة الشّعر الإسلاميّ -ولا سيّما الأمويَّ منه- لا تقلّ عن نسبة الشّعر الجاهليّ فيه، بل قد تزيد عليها[١١]. وإنّ في الرّجوع إلى هذه الأشعار في العصْرين الإسلاميّ والأمويّ، وفي العودة إلى لغات أهل الأمصار وما استحدثه أهلُ هذا المِصرِ أو ذاك؛ دلالةٌ بالغةُ الوضوح على أنّ مدوّنة الخليل لم تكن تقتصر على ما هو قديمٌ في اللّغة، وعلى أنّها كانت تنقل ما كان سائدًا في ثقافة عصره من قديم ومن جديدٍ.

ثالثًا: المدوّنة الميّتة

إذا ما انفتحت مدوّنة الخليل على القديم والجديد في اللّغة؛ فإنّ صُنّاع المعاجم بعده -كصُنّاع كتب النّحو بعد سيبويه- قد أقفلوا الباب أمام عصرهم، وأداروا ظهورهم لكلّ جديدٍ. ذلك أنّهم رأوا أنّ لغة العرب قد اختلطت عليهم بعد اختلاطهم بالأعاجم، وعدّوا هذا الاختلاط أمرًا يطعن في فصاحة اللّغة وصفائها. "ولهذه العلّة فسدت لغاتُ مَن خالَط من الأعراب أهلَ الحضَر؛ لأنّهم سمعوا كلامَ غيرهم، فاختلط عليهم كلامُهم"[١٢].

هكذا أُقفلت عصور الاحتجاج بما يقوله العرب أو ما يُسمع عنهم، وانتهى عصر الرّواية؛ فما عاد ممكنًا أن يقول عالم اللّغة: "سمعنا العرب يقولون"، فإن قال: "سمعت"، فإنّما يسمع ممّن سمع، وإنْ نَقَلَ فإنّما ينقل عمَّن نقَلَ، حتّى ينتهي الأمر إلى العرب في عصور الرّواية. فهذا الأصمعي في أوائل القرن الثالث لا يرفض الاحتجاج بمعاصريه فحسب؛ بل يُعيد النّظر في بعض المتقدّمين من أهل الحواضر ممّن لم يكن الخليل يتحرَّج من الاحتجاج بهم. وهذا ابن الأعرابيّ المعاصر للأصمعيّ، لا يعتدّ بشعر أبي نواس ومن في طبقته؛ لأنّه "من

١١ إبراهيم بن مراد، "الشاهد والفصاحة في القاموس العربي"، في: **المثال والشاهد في كتب النحويّين والمعجميّين العرب**، منشورات مركز البحث في المصطلح والترجمة بجامعة ليون٢، السلسلة العربية، تحت إشراف حسن حمزة (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ٢٠١٠)، ص ٥٦ - ٥٧.

١٢ الزجاجي، **اشتقاق أسماء الله**، تحقيق عبد الحسين المبارك، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦)، ص ٢٨٤.

الشّعراء المحدَثين"، كما يقول الزّجاجي[١٣]. وعلماء اللّغة بعد الأصمعي وابن الأعرابي، لا يتّخذون من شاعر جاء بعد منتصف القرن الثّاني للهجرة مرجعًا، مهما علا شأنه، وإن كان عالمًا باللّغة[١٤]. وسيظلُّ شاعرُ ذلك العصر، مثلما سيظلّ شعراءُ هذه الطّبقة -التي بدأت ببشّار بن بُرد، ووالبة، وأضرابهما- من المحدَثين مهما امتدّ الزّمان، وطال العهدُ بهم.

إنّ المسألة تتعلّق إذن بالموقف ممّا جدَّ بعد عصر الرّواية، حين اختلط على العرب كلامُهم، كما يقول الزجّاجي. ومن شأن هذا الموقف أنْ يُقفل الباب أمام كلّ جديدٍ في المعجم، وأن يقيم قطيعةً بينه وبين اللّغة التي يزعم أنّه يصف مفرداتها. وبهذه القطيعة، تتحوّل المدوّنة إلى مدوّنةٍ ميّتةٍ؛ لا تعتمد على ما يكتبه العرب وما يقولونه في أشعارهم ومخاطباتهم وعلومهم، بل على ما قاله الأقدمون منهم. فتصبح بذلك مدوّنةً للمدوّنات السّابقة، أي مدوّنةً من الدّرجة الثانية؛ تختلف اختلافًا جوهريًّا عن المدوّنة الحيّة. إنّ أقصى ما يمكن أن يقوم به واضع المعجم بعد الخليل؛ هو أنْ يعود إلى ما عاد إليه الخليل، أو أن ينسخ ما في **كتابه العين**، وأن يصرف همّه في نسخه إلى أمرين اثنين -لا ثالثَ لهما- يمكنه التّجديد فيهما. وهما:

- العودةُ إلى المادّة القديمة واستخراج ما فيها، ثمّ إعادة ترتيب هذه المادّة اللّغويّة القديمة المنقولة، وتقديمها بحلّةٍ جديدةٍ.

- العودة إلى الأشعار والرّوايات والأخبار والأحاديث المنقولة عن الأقدمين، ما نقله الخليل منها، وما لم ينقله؛ فلعلّ فيها ما ليس له ذكرٌ في **كتاب العين**. ولعلَّ فيها أمرا بدا لواضع المعجم، ولم يبدُ للخليل. وكلّ جديدٍ في هذا المجال، إنّما هو في حقيقة الأمر جديدٌ قديمٌ؛ لأنّه لا يتجاوز زمان الخليل، بل يُعيد النّظر في ما كان قبْله.

جاء في مقدّمة **لسان العرب** -وهو من أكبر المعاجم العربيّة وأهمّها وأشهرها- على لسان صاحبه ابن منظور: أنّ علّة تأليفه لكتابه ذاك، هي أنّه رأى علماء اللّغة في الكتب التي سبقته "بين رجلين: أمّا من أحسنَ جمعه فلم يُحسن وضْعه، وأمّا من أجاد وضعه فإنّه لم يُجِد جمعَه؛ فلم يُفِد حسنُ الجمع مع إساءة الوضع، ولا نفعتْ إجادةُ الوضع مع رداءة الجمع"[١٥].

أمّا إساءة الوضع فلا يعنينا أمرها هنا؛ لأنّها لا تتعلّق بما نحن فيه، وأمّا رداءةُ الجمع فهي بيت القصيد؛ لأنّها ترتبط بجمع المادّة اللّغويّة التي يعتمد عليها المعجم في وصفه. وحين يتحدّث ابن منظور عن رداءة الجمع؛ فإنّه لا يعيب على المصادر التي اعتمد عليها سوء اختيار مدوّناتها، ولا اقتصارها على زمان دون آخر. بل إنّه يعني بالتّحديد أنّ أصحابها قصّروا في جمع المادّة التي وُجدت في الزّمان القديم. ومثَلُ ابن منظور في القرن الثّامن، كمثلِ أصحاب مصادره: ابن الأثير الجزري، وأبي السعادات المبارك بن محمد في القرن السابع؛ وابن بريٍّ في القرنِ السادس؛ وابن سيده في القرن الخامس؛ والجوهري والأزهري في القرن الرّابع. فهو يعود إلى المدوّنة نفسها التي عادوا إليها؛ وهي كلام العرب قبل نهاية القرن الثاني للهجرة. ولا يختلف اللّاحق عن السّابق في أنّه جاء في زمان غير زمانه؛ فجميعهم في هذه المسألة سواءٌ ينقلون عن سابقيهم. وفي هذا يقول صاحب

١٣ الزجاجي، **كتاب اللامات**، تحقيق مازن المبارك (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، ١٩٦٩)، ص ١٥ - ١٦.

١٤ انظر ما رواه ابن سنان الخفاجي من تسجيل ابن الأعرابي أرجوزة لأبي تمّام على أنها لبعض العرب القدامى، فلمّا عرف أنّها له رماها، وما رواه عن إعجاب الأصمعي ببيتين لإسحاق بن إبراهيم الموصلي، فلمّا عرف أنها له عابهما عليه. **سرّ الفصاحة**، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢)، ص ٢٧٨ - ٢٧٩.

١٥ ابن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج١، ص ٧.

اللسان بصريح العبارة: "وأنا مع ذلك لا أدّعي فيه دعوى، فأقول شافهت، أو سمعت، أو فعلت، أو صنعت، أو شَدَدْت، أو رحلت، أو نقلت عن العرب العرباء، أو حملت؛ فكلّ هذه الدّعاوى لم يترك فيها الأزهري وابن سيده لقائل مقالًا، ولم يخلّيا فيه لأحدٍ مجالًا، فإنّهما عيّنا في كتابيهما عمّن رويَا..."[١٦].

جاء في كتاب **الاقتراح في علم أصول النّحو** للسّيوطي: "أوّل الشّعراء المحدَثين بشّار بن بردٍ، وقد احتجّ سيبويه في كتابه ببعض شعره تقرُّبًا إليه؛ لأنّه كان هجاه لِترْكِ الاحتجاج بشعره. ذكرَه المرزُباني وغيره. ونقَلَ ثعلب عن الأصمعي، قال: خُتِم الشّعر بإبراهيمَ بن هرمةَ، وهو آخرُ الحُجج"[١٧].

ليس في "الفهارس" التي أعدّها عبد السّلام هارون لكتاب سيبويه ما يشير إلى استشهاده بشعر بشّار. فإنْ كان ما ذكره صحيحًا؛ فذلك يعني أنَّ في نسخة الكتاب التي بين أيدينا ما سقط منها. على أنَّ الحجّة التي ذكرها من استشهاد سيبويه ببشّار بسبب هجائه له، لا تستقيم بوجهٍ من الوجوه؛ فما عهدنا علماء اللّغة يستشهدون بشعر شاعر لأنّه هجاهم، أو خشيةً من هجائه. وها هم علماء العربيّة على مدى اثني عشَر قرنًا، من أيّام سيبويه إلى أيّامنا، لم يستشهدوا بواحدٍ من شعراء عصرهم. ألم يخفْ أحدهم -وهم ألوفٌ- من هجاء واحدٍ من معاصريهم لهم؟ ثمّ كيف يستقيم أنْ يكون هجاه لأنّه لم يذكره في كتابه، والكتاب لم يُعرف في أيّام سيبويه؛ وإنّما شهره تلميذه الأخفش، وأشاعه بين النّاس بعد موته؟

على أنّه إنْ صحَّ ما ذكره المرزباني وغيرُه ممّن نقل عنه السّيوطي هذا الخبر؛ فإنّه يُعدّ حجّةً تُضاف إلى ما ذكرناه من اعتماد الخليل وسيبويه على المعاصرين، على أنَّ المدوَّنة التي يعتمدان عليها هي مدوَّنةٌ حيَّة، يأخذ فيها اللغويّ والنحويّ عن أهل زمانه، ويصف لغتهم لا لغةَ قرون مضت. وتعليل المرزباني وغيره بأنّ الخوف كان باعثًا على الاستشهاد بشعر بشّار، يعني أنّه كان على سيبويه ألّا يذكرَه في شعره، لأنّه من المولّدين الذين لا يُحتجُّ بكلامهم. وهذا يصرف عن سيبويه ما تواضع عليه علماء العربيّة بعده من عدم جواز الاستشهاد بالمولّدين؛ وهو دليلٌ إضافيٌّ على أنّهم هم -لا سيبويه وشيخه- مَن لا يقبل الاستشهاد بغير الأقدمين.

أمّا الجزء الثاني من كلام السّيوطي؛ فهو الذي ينقل فيه قول ثعلب عن الأصمعي: "خُتِم الشعرُ بابن هرْمة". فقد وُجِد بين الباحثين المعاصرين من يعترِض عليه، ويجعل حدود الفصاحة ممتدّةً حتّى أواخر القرن الرابع الهجريّ. وقد اعتمد الباحثون في تأكيد هذه المقولة على شهادة الأزهري (المتوفّى في عام ٣٧٠ للهجرة) عن غياب اللّحن عند البدو في البحرين في زمان وقوعه في أَسْر القرامطة[١٨]، وعلى شهادة الجوهري (المتوفّى في حدود عام ٤٠٠ للهجرة) في مقدّمة **كتاب الصّحاح** التي يقول فيها: "أمّا بعد، فإنّي أودعت هذا الكتاب ما صحّ عندي من هذه اللّغة [...] بعد تحصيلها بالعراق روايةً، وإتقانها درايةً، **ومشافهتي بها العرب العاربة في ديارهم بالبادية**"[١٩].

كما اعتمدوا على ما جاء في **كتاب الخصائص** لابن جنّي في مساءلته للأعراب، وفي امتحانهم قبل الأخذ عنهم. واعتدّوا بشرحه أرجوزة أبي نوّاس وشعر المتنبّي، وبإحالته على هذا الشعر[٢٠]، وبما ورَد في **الصّحاح واللّسان**

١٦ المصدر السابق، الصفحة نفسها.

١٧ السيوطي، **كتاب الاقتراح في علم أصول النحو**، ط ٢ (حيدر آباد الدكن، ١٩٤٠)، ص ٢٧.

18 Abderrahmane Hadj Salah, " Linguistique Arabe et Linguistique Générale ", Thèse de Doctorat d'Etat ès Lettres, Université Paris Sorbonne, 1979, Vol. 1, p. 71.

١٩ إسماعيل بن حماد الجوهري، **الصّحاح، تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق أحمد عبد الغفور عطا، ط ٤ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٠)، ج ١، ص ٣٣.

٢٠ انظر في رسالة دكتوراه الدولة لعبد القاهر المهيري عن ابن جني الفصل الرابع المخصّص لمنهج ابن جني ولا سيّما ص ١٣٠ - ١٣١ منه.
Abdelkader Mehiri, *Les Théories Grammaticales d'Ibn Jinni*, (Tunis : Publications de l'Université de Tunis, 1973), Sixième SZérie : Philosophie Littérature- Vol. 5, pp. 130-131.

من شعراء محدَثين؛ مثل إبراهيم بن إسحاق الموصلي وأبي تمّام في **الصّحاح**، والشّريف الرضيّ في **اللّسان**[٢١]. وفي هذا المعنى، يقول سعيد الأفغاني عن سكّان البوادي: "فقد استمرّ العلماءُ يدوِّنون لغاتِهم حتّى فسدت سلائقهم في القرن الرابع الهجري"[٢٢]. ويمضي عبد الرحمان الحاج صالح في الاتّجاه نفسه، حين يقول: إنّ "دائرة الفصاحة أُقفلت تمامًا في نهاية القرن الرابع الهجري"[٢٣].

وعلى الرّغم من أنّ لنا موقفًا مغايرًا في هذا الموضوع؛ فكلّ ما ذُكِر لا يقوم -في رأينا- حجّةً على الاستشهاد بالمولّدين. فالمتنبّي الذي يكثر ذكره من بينهم، لا يستشهد به ابن جنّي في اللّغة على الرغم من إعجابه به، وكثرة اهتمامه بشعره؛ فهو يقول معتذرًا حين ذكَرَه: "ولا تستنكِرْ ذِكْر هذا الرّجُل، وإنْ كان مولّدًا [...]؛ فإنّ المعاني يتناهبُها المولّدون، كما يتناهبُها المتقدِّمون. وقد كان أبو العبّاس -وهو الكثير التعقُّب لجِلَّة النّاس- احتجّ بشيءٍ من شعْر حبيب بن أوس الطّائي في كتابه في الاشتقاق، لمّا كان غرضه فيه معناه دون لفظِه"[٢٤].

لكنَّ المبرِّد -كغيره من علماء العربيّة- لا يذكُرُ المولَّدين إنْ ذكَرَهم مستشهدًا بهم؛ وإنّما يذكرهم إعجابًا، بمعنى تناولوه في شعرهم. وليس المعنى من أمور اللّغة، ولا من نحوها وصرفِها. ينقل البغداديّ في الخزانة عن أبي جعفر الأندلسي في شرح بديعيّة رفيقه ابن جابر:

> "علوم الأدب ستّةٌ: اللّغة والصّرف والنّحو، والمعاني والبيان والبديع؛ والثّلاثة الأُوَل لا يُستشهَدُ عليها إلّا بكلام العرب، دون الثّلاثة الأخيرة. إذ يُستشهَدُ فيها بكلام غيرهم من المولَّدين؛ لأنّها راجعةٌ إلى المعاني. ولا فرق في ذلك بين العرب وغيرهم؛ فهو أمرٌ راجعٌ إلى العقل. ولذلك قُبِل من أهل هذا الفنّ الاستشهادُ بكلام البحتري، وأبي تمّام، وأبي الطيّب، وهلمّ جرّا"[٢٥].

وعلى هذا يجب أنْ يُحمل ما يذكره علماء العربية نحوًا وصرْفًا ومُعجمًا عن المولَّدين. وعلى هذا المعنى ينبغي أن يُفهم ما جاء في **كتاب الكامل** حين ذكر أحد المولَّدين: "قال أبو عليٍّ البصير، واسمه الفضلُ ابن جعفر، وإنْ لم يكن بحجّةٍ، ولكنّه أجاد، فذكرْنا شعرَه هذا لجودته لا للاحتجاج به". وكنّا قد خصّصنا فصلًا من رسالتنا لدكتوراه الدّولة لهذه المسألة، لذلك فإنّنا لن نعود إليها في هذه الدّراسة[٢٦].

وليس المحدَثون بأحسن حالًا في معاجم العربيّة بعد الخليل، ممّا هم عليه في كتب النّحو واللّغة. ويمكن أنْ نعتمد على **لسان العرب**، وهو من أضخم الموسوعات اللّغويّة العربيّة لإثبات ما نقول. "إن تصفُّح أسماء الشّعراء في هذا الفهرس الضّخم، لا بدّ من أن يصيب الباحث بالصّدمة والذّهول؛ إذ يبدو له أنّ الأمّة التي أنجبت آلاف الشّعراء في القرون الأولى قد أصابها العقم". فشعراء العربيّة "المُحْدَثون" على مدى ستّة قرون، من أيّام بشّار بن برد (المتوفّى في عام ١٦٧ للهجرة) إلى أيّام ابن منظور (المتوفّى في بداية القرن الثامن، عام ٧١١ للهجرة) "يغيبون غيابًا شبه كامل في هذا البحر الهائل من أشعار القدماء التي ذكرها صاحب **اللّسان**. ومُجمل أشعار المحدَثين في هذا المعجم لا يجاوز ثلاثين بيتًا؛ وهو عددٌ لا يُذكر إذا ما قورن بالآلاف المؤلّفة من الأبيات الواردة في **اللّسان**".

بيد أنّ التّدقيق في هذه الأبيات القليلة النّادرة للمحدَثين في **لسان العرب**، يُظهر أنّ موقف واضعي المعاجم

---

٢١ نصار، **المعجم العربي: نشأته وتطوّره**، مرجع سبق ذكره، ج ١، ص ٢١٠-٢١١.

٢٢ سعيد الأفغاني، **في أصول النّحو** (دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٧)، ص ١٨.

23 Abderrahmane Hadj Salah, Op. Cit., Vol. 1, p. 72.

٢٤ ابن جني، **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥٢)، ج ١، ص ٢٤.

٢٥ عبد القادر بن عمر البغدادي، **خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب**، تحقيق عبد السّلام هارون، ط ٣ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٩)، ج ١، ص ٥.

26 Hassan Hamzé, " Les Théories Grammaticales d'Az-Zajjâjî ", Thèse de Doctorat d'Etat ès Lettres, Université Lyon 2, 1987, Vol. 1, pp. 128-151.

لم يكن مغايرًا لموقف النحويّين. فهذه الأبيات، على نُدرتها؛ تأتي إمّا تمليحًا وتطريةً في مسألةٍ لا يُحتاج فيها إلى شاهدٍ، وإمّا تأكيدًا على أمر استشهد عليه صاحبُ **المعجم** بشاهدٍ قديم، وإمّا على سبيل التّمثيل.

هذا في الشّعر. أمّا كُتّاب العربيّة ومنشئوها المبدعون؛ فإمّا أن يغيبوا غيابًا كاملًا عن **اللّسان** فلا يُذكرون البتّة، مثل الصّابي، والصّاحب بن عبّاد، وأبي حيّان التّوحيديّ، وغيرهم كثُرٌ...؛ وإمّا أن يغيبوا على الرغم من حضورهم في المعجم (مثل المرزباني، والمرزوقي، والمطرزي، وابن حزم، والطّبري)، فلا يُستشهد بالعالم منهم لِما أنشأه وأبدعه، بل لروايةٍ ينقلها، أو لتفسير يذكره. فالحجّة -لَمّا تكون هناك حجّة يوردها صاحب ال**معجم**- إنّما هي في الرّواية التي ينقلها العالم، وفي التّفسير الذي يذكره عن السّابقين؛ وليس في كلامه هو، أو في ما هو من إنشائه. "النّاثرون بما ينقلون، جزءٌ من المدوَّنة، لكنّهم ليسوا جزءًا منها بما يُبدِعون"[٢٧]. يقول التفتازاني في التفريق بين هاتَين المسألتين، أي بين ما يرويه المُحدَث عن السّابقين، وما يقوله هو ويُنشِئه: "الحجّة فيما روَوْه لا فيما رأوْه"[٢٨].

ضيّق علماءُ العربيّة كثيرًا على أنفسهم في قضيّة الاحتجاج، حين وضعوا قيودًا صارمةً ينبغي لهم ألا يخرجوا عليها؛ فإنْ خرجوا فإنّما يكون هذا الخروج مداورةً ومناورةً في أمثلةٍ نادرة، قد يُعاملُ المثالُ فيها باللّطفِ والصَّنْعة معاملةَ الشّاهد الذي يُحتجّ به. وقد تكون هذه المداورةُ بالشكّ في نسبة البيت إلى شاعر محدَث، أو بالاحتجاج بسكوت علماء اللّغة عن الاعتراض عليه[٢٩].

ليس في مدوّنات المعجميّين العرب بعد الخليل إذن سماعٌ. وإن كان ثمّة سماعٌ؛ فإنّه نقلٌ عن سماعٍ سابقٍ. وليس فيها نقلٌ عن كتاب أنشأه صاحبه إنشاءً في زمانه بعد عصر الرّواية؛ فكلّ كتاب إنّما هو نقلٌ عن كتّاب منقول عن السّابقين. إنّها مدوّنةٌ ليس فيها إلّا الأموات.

أين ما قام به العرب في عصورهم الذهبيّة بعد القرن الثّاني للهجرة؟ وأين أثرُ هذا في لغتهم؟ وكيف استجابت هذه اللّغة لتكون لغة حضارةٍ عربيّةٍ إسلاميّةٍ كبيرةٍ قادت النّهضة الفكريّة في العالم على مدى قرون وقرون؟

أين ما ترجمه العرب من علوم اليونان، وطوّروه في الطبّ والفلسفة والفلك والرياضيّات وغيرها من العلوم، ثمّ نقله عنهم الأوروبيّون في نهضتهم الحديثة؟ أين ما قيل عن تفنّن هذه الحضارة في طعامها وشرابها؟ أين ما يعبّر عن افتنانها بأزيائها؟ أين هذا الفيض الوافر من الألفاظ التي لا بدّ من أنَّ الحضارة الجديدة قد ولَّدتها؟

لا يوجد في المعجم العربيّ سوى غيضٍ من هذا الفيض، يتمثّل في ما كانت ولادته قبل منتصف القرن الثّاني للهجرة. ومن يبحثْ في بطون المعاجم، يحسبْ أنّ العرب ظلّوا في القرن الثّاني للهجرة لم يتجاوزوه؛ لأنّ الجديد عندهم لم يجدْ له إلى المعجم طريقًا، فهو غير فصيح. وما كان كذلك، فسبيله أن يكون في لغة العامّة، حيث لا رقيبَ ولا حسيبَ، أو في مخاطبات أهل الصّناعات والحِرَف، أو في ما كتب أهل العلوم في الكتب التي تخصّهم. فإن شئت أن تعرف مصطلحات العلوم، وما أحدثه العرب فيها؛ فعليك بكتبهم، أو بما بقي من هذه الكتب. وإن شئت أن تعرف ما كان يستخدمه أهل الحِرف والصّناعات من أدوات ووسائلَ من خلال الألفاظ التي كانوا يعبّرون بها عن حاجاتهم؛ فعليك أن تتلمّس ما بقيَ منها خارج المعجم. أمّا في المعجم، فلم تتغيّر صورة

---

٢٧ حسن حمزة، "المدوَّنة وقضايا الاستشهاد في المعجم العربي العامّ"، ورقة مُقدّمة أمام اللقاء العلميّ الدوليّ الثاني للقاموسيّة عن: القاموسية والمدوَّنة، تونس ١٩-٢١/ ٠٦/ ٢٠٠٤، **مجلّة المعجمية**، تونس، العدد ٢٧ (٢٠١٢). (تحت الطبع).

٢٨ البغدادي، **خزانة الأدب**، مرجع سبق ذكره، ج ١، ص ٧.

٢٩ حسن حمزة، "في انقلاب الأدوار بين الشاهد والمثال في التراث النحوي واللغوي العربيّ"، في: **المثال والشاهد في كتب النحويين واللغويين العرب**، مركز البحث في المصطلح والترجمة بجامعة ليون٢، السلسلة العربية، يشرف عليها حسن حمزة (بيروت: دار ومكتبة الهلال). انظر خصوصًا ص ٣٩ - ٤٤.

العرب عبر القرون؛ إذ ليس في لغتهم من جديد.

في أواخر القرن التّاسع عشر الميلادي، وفي عام ١٨٨١ تحديدًا؛ نشر المستشرق الهولندي رينهارت دوزي معجمًا سمّاه: Supplément aux dictionnaires arabes، أي **المستدرَك على المعاجم العربية**[٣٠]، وهو كائنٌ في أكثر من ألفٍ وسبع مئة صفحةٍ من القطع الكبير.

لم يؤلِّف دوزي معجمًا للعربيّة، بل مُلحقًا يستدرك فيه ما فات المعاجم العربيّة ذكره. من أين أتى دوزي بكلّ هذه المادّة؟ وكيف فات المعاجم العربيّة -على كثرتها وتنوُّعِها واتّساعِها- كلّ هذا الكمّ الهائل الذي يستدركُه عليها واحدٌ من غير أهلِها؟ أهو الجهلُ به أم السّرعة في نقله؟

كِلا الأمرين خطيرٌ. والجواب: لا هذا ولا ذاك؛ بل إنّه أخطر منهما الاثنين. إنّه إصرارٌ على حصْرِ لغةِ العرب في ما كانت عليه قبل قرون وقرون. ليس صحيحًا أنّ المعجم العربي سجِلٌّ للغة العرب وتاريخها. فهذا المعجم يجعلها لغةً بلا تاريخ؛ لأنّه لا يسجّل ما ابتدعه أهلها، وما طوّروه، وما تفتّقت عنه عبقريّتهم طوال أكثر من عشرة قرون.

إن بعضَ ما في معجم دوزي يمكن أنْ يُبحثَ عنه في المعجم العربيّ المختصّ؛ غير أنَّ هذا الصّنف أقلُّ شهرةً من المعجم العامّ، لأنّه لم يكن شائعًا إلّا بين جمهور ضيِّقٍ، هو جمهورُ العلماء والمتخصّصين. وتشملُ هذه المعاجم مصطلحات علميّةً وفنّيّةً؛ ظهر جلُّها "بعد العصر الذي جُمعت فيه اللّغةُ الفصحى، ويُسمّى "عصر الاحتجاج"، وقد ارتبط ظهورُ جُلِّ تلك المصطلحات بعلوم وفنون مستحدَثةٍ في الثّقافة العربيّة، فهي علومٌ أعجميّةٌ دخيلةٌ قد انتقلت إلى العربيّة بواسطة التّرجمة. ولذلك عُدَّت المصطلحات التي استُعمِلتْ للدّلالة عليها من المولَّد الذي لا يسمو سمُوَّ العربيِّ الصّريح الفصيح من الألفاظ"[٣١]، ولأنّها كذلك فليس من شأن المعجم العامّ أنْ يُسجِّلَها.

رابعًا: مدوّنة المعجم الحديث

بعد أكثر من عشرة قرون من ذلك الزّمان، ها هي العربيّة تخضع لامتحان عسير في احتكاكها بالمستعمر الأوروبيّ ولغاته التي تحمل حضارةً جديدةً تكتسح العالم. ويحلّ ما سُمّي بعصر النّهضة، الذي تواضع أكثر الباحثين على القول إنّه بدأ مع حملة نابوليون بونابرت على مصر. إنّه إعلانٌ فجٌّ، وإنْ كان فيه قدرٌ كبيرٌ من الصحّة. هكذا إذن، وبلا مُقدّمات؛ يُضغط على المفتاح فيُضاءُ العالَمُ العربي، وينتقل الناس من الظّلمات إلى النّور!

كان على العرب أن يسايروا الحضارة الوافدة، وكان ينبغي أن يتغيّر شيءٌ في عاداتهم وتقاليدهم وعلومهم. ولم يكن ممكنًا أن تبقى العربيّة بمنأًى عن التغيّر، ولا أن يبقى المعجم العربيّ على حاله إلى ما شاء الله. لكنّه لم يكن ممكنًا أيضًا أن يخلع المعجم العربيّ رداءَه ليكتسي رداءً آخرَ.

كانت بوادر التّغيير حييّةً في بادئ الأمر. "ينسخ" **محيط المحيط** للبستانيّ **القاموس المحيط** للفيروز آبادي، أو فلْنقُلْ إنّه يُكثر من الاعتماد عليه. و"ينسخ" **المنجد** للأب لويس معلوف اليسوعي **محيط المحيط** للبستانيّ. لكنَّ كلَّ واحدٍ منها كان يعمل على أن يُضفيَ مسحةً من التّجديد على معجمه، وأن يفيد من المعجم الفرنسيّ والإنكليزي

30 Reinhart Dozy, *Supplément aux Dictionnaires Arabes* (Beyrouth : Librairie du Liban, 1991). (reproduction de l'édition originale : Leyde, E.J. Brill, 1881).

٣١ إبراهيم بن مراد، **المعجم العلمي العربي المختصّ حتى منتصف القرن الحادي عشر الهجري**، ط ١ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣)، ص ٧.

في أيّامه. فقد نشرت المطبعةُ الكاثوليكيّة في بيروت -قبل **المنجد** الذي صدَر في عام ١٩٠٨- **المعاجمَ** المزدوجة الفرنسية - العربية (١٨٥٧)، والإنكليزية العربية، و**الفرائد الدرّية** في اللغتين العربية والفرنسية (١٨٨٣)، ثمّ في العربية والإنكليزية (١٨٩٩)[٣٢].

غير أنّه لم يكن من المسموح به أن يخترق المعجمُ الحديثُ حدودَ الفصاحة التي أقامها الأقدمون سياجًا يحمي اللّغة من رياح التّغيير؛ فظلّت معاجم العربيّة تستنسخ الماضي، كما ظلّت قواعد النّحو وشواهدُه تستنسخ كتبَ الأقدمين. فهذا الأب لويس معلوف اليسوعي نفسُه، وهو الوثيقُ الصّلة بالمعجم الفرنسيّ؛ يعلِنُ في مقدّمة الطّبعة الأولى لمنجده -وهو **معجمٌ مدرسيٌّ**[٣٣]- تمسّكه بعبارات الأقدمين. فيقول: "وقد تحرَّيْنا ما أمْكننا المحافظة على عبارات الأقدَمين". وليس في هذه المقدّمة إعلانٌ عن جديدٍ يتعلّق بخطوةٍ على طريق الانعتاق من سيطرة مفهومِ الفصاحة وصفاء اللّغة الذي رأيناه عند السّابقين، فإن خَرَجَ على مفهوم الفصاحة وصفاء اللغة؛ كان أكثرَ محافظةً من أولئك السّابقين. "وأغْفَلْنا ذكر ما يمسُّ حُرْمة الآداب من الكلمات البذيئة التي لا يضرُّ جهلُها وقلَّما أفادَ علمُها". كلّ ما في المقدّمة من جديدٍ، هو مرتبطٌ بالشّكل، حتّى يكون المعجم "قريبَ المأخذ ممتازًا بما عُرفت به المعجمات المدرسيّة في اللّغات الأجنبيّة، من إحكام الوضع ووضوح الدّلالة". و"قد أظهرناه بأدقّ ما لدينا من الأحرف وأجلاها، ورتَّبْنا صفحاته على ثلاثة أعمدةٍ"، و"قد زيَّنّاه بصور عديدةٍ تمثّل للعين بعض الأوصاف، وتقوم مقام الشّروح الطّويلة". أمّا مادّةُ المعجم فلا ذِكْرَ لها في المقدّمة.

يسجّل "التّصدير" الذي كتبه إبراهيم مدكور للطّبعة الأولى من **المعجم الوسيط** الصادر عن مجمع اللّغة العربيّة في القاهرة صعوبةَ المسألة؛ إذ حاول البستاني والشرتوني والمعلوف تحديث المعجم -على حدّ قوله- "ولكنّهم لم يستطيعوا التخلّص من قيود الماضي، ولم يجرؤوا على أن يسجّلوا شيئًا من لغة القرن العشرين. وما كان لهم أن يفعلوا والأمر يتطلّب سلطةً أعظم، وحجّةً لغويّةً أقوى"[٣٤].

لم يكن ممكنًا -في نهاية القرن التّاسع عشر وبداية القرن العشرين- أنْ يتخلَّص المعجم العربيّ من القيود التي كبّلته أكثر من عشرة قرون، فالإرْثُ ثقيلٌ. ولم يكن ممكنًا أنْ يخرج غيرُ المسلمين، وإن أرادوا ذلك، على تقليدٍ لغويٍّ راسخ في العربيّة، وهي لغةُ الإسلام؛ وبينها وبينه وشائجُ لا يمكن لمن كان من خارج هذا الدّين أنْ يفصلها حتّى لا يُتَّهَم بأنه يشوّهه، خصوصًا إن كان من رجال دين آخَر؟ ثمّ إنّه ليس بوسع فرْدٍ، مهْما علا شأنه، أنْ يقْطع في أمر خطير كهذا، مخافةَ الشّطَط. كان لا بدَّ إذن من أنْ يتصدّى لهذا العمل جماعةٌ كبيرةٌ من العلماء، تملك من المكانة اللغويّة ما يسمح لها بالاختيار، وأن تكون هذه الجماعةُ بمنأًى عن الاتّهام؛ أو أنْ تكون -على أقلّ تقدير- قادرةً على ردِّ سهام النّقد التي ستُوَجَّه إليها، وعلى الدّفاع عن نفسِها من الاتّهام بتشويه اللّغة وخيانتها، وبالخروج على الدّين. وربّما يكون هذا ما عناه إبراهيم مدكور حين قال إنّ تحديث المعجم يتطلّب سلطةً أعظمَ، وحجّةً لغويّةً أقوى.

كان مجمع اللّغة العربيّة -الذي ينصّ البند الأوّلُ من بنود تأسيسه على أنّه يهدف إلى حماية اللّغة العربيّة- وحدَه قادرًا على ركوب الخطر للقيام بهذه المهمّة؛ لاسيّما أنّه يضمّ علماءَ لا يشكّ النّاسُ في علمهم، وأزهريّين لا يراودُ النّاسَ الشّكُّ في إيمانهم ودفاعهم عن الدّين الحنيف. وقد قام بتلك المهمّة؛ فكان **المعجم الوسيط**.

---

٣٢ لويس معلوف، **المنجد في اللغة والأدب والعلوم**، ط ١٥ (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٦).

٣٣ المصدر نفسه.

٣٤ مجمع اللغة العربية بالقاهرة، **المعجم الوسيط**، ط٣ (القاهرة: دار عمران، ١٩٨٥)، ج١، ص ٩.

خطا **المعجم الوسيط** خطوةً كبرى حين قرّر أنّ "للُّغة ماضيًا وحاضرًا، فلها قديمُها الموروث، وحاضرُها الحيّ الناطق، ولا بدّ من أن يلاحَظ ذلك في وضع معجم جديدٍ للّغة العربية"، ولا بدّ من أن "تُثبتَ الألفاظ الطّارئة التي دعت إليها ضرورات التطوّر، وفرضها تقدّم الحضارة ورقيُّ العلم"[٣٥]. وكان من آثار هذه السّياسة، أنْ جعل **المعجم الوسيط** إلى جانب اللّفظ العربيّ الفصيح خمسة أصنافٍ أخرى هي: المولَّد للّفظ "الذي استعمله الناس قديمًا بعد عصر الرّواية"، والمعرَّب للّفظ "الأجنبيّ الذي غيّره العرب بالنّقص، أو الزّيادة، أو القلب"، والدّخيل للّفظ "الأجنبيّ الذي دخل العربيّة دون تغيير"، والمجمعيّ للّفظ "الذي أقرّه مجمع اللّغة العربيّة"، والمحدَث للّفظ "الذي استعمله المحدَثون في العصر الحديث وشاع في لغة الحياة العامّة"[٣٦].

لا ريب في أنّ خطوة مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة تفتح الطّريق أمام ربط المعجم بحياة اللّغة؛ حتّى يكون صورةً صادقةً عنها. وهي تضيِّقُ الهوّة السّحيقة التي كانت تفصل المعجم عن حركة المجتمع وقواه الحيّة. وقد حذا المعجم العربيّ الأساسيّ الذي أصدرته المنظّمة العربيّة للتّربية والثّقافة والعلوم حذو **المعجم الوسيط**؛ فاعتمد الأصنافَ الخمسة التي جاء بها هذا **المعجم** إلى جانب اللّفظ العربيّ الفصيح. وأصدر بيتُ المشرق **المنجدَ** في اللّغة العربيّة المعاصرة، الذي يشير في عنوانه إلى نوعٍ من القطيعة مع المعاجم السّابقة؛ **فالمنجد في اللّغة والأعلام** (للويس معلوف) هو للعربيّة المتوارَثة في المعاجم، وهذا القادم الجديد (نعني: المنجد في اللّغة العربيّة المعاصرة) هو للعربيّة المعاصرة.

غير أنّ الطريق لا تزال طويلةً أمام المعجم العربيّ الحديث؛ ليكون صورةً حقيقيّةً للواقع العربيّ، فيمثّل حركيّة اللّغة وحيويّتها الظّاهرة. وذلك على الرغم من التّقدير لما قدّمه كلّ واحدٍ من المعاجم المذكورة في رصْدِ التطوّر اللغويّ في العربيّة. فلقد قامت هذه المعاجم -ولا سيّما **الوسيط** منها- بعمل هائل يؤسِّسُ لِما بعده. لكنّ الباحث لا يلبث أن يصحو من صدمة الحداثة الظّاهرة في مقدّمات المعاجم الثلاثة، وفي عنوان المعجم الأخير منها. وليس السّبب في هذا ما في المعجم الحديث من عثرات وعيوب في موادّه، ووسمه، وتعريفاته، وأمثلته وشواهده، وتصنيف معانيه ومستوياته اللّغويّة وسِماته العارضة، وغير هذا ممّا يُعتمد في المعاجم؛ فهذه أمورٌ -على أهمّيتها- لا تعنينا في هذه الدراسة. وإنّما يعود ذلك أيضًا إلى مدوّنة المعجم التي يعتمد عليها في تصنيفه.

تفتح معجمًا فرنسيًّا غير متخصّص، هو **معجم روبير الصّغير**[٣٧]، في المدخل المخصّص للفظ (zénith) "السَّمْت" ولفظ (nadir) "النّظير"، على سبيل المثال؛ فتقرأ فيه أنّ هاتين اللفظتين في علم الفلك لفظتان عربيّتان دخلتا إلى الفرنسية في القرن الرّابع عشر. فإن بحثت عنهما في المعجم العربي قديمِه وحديثِه أعياك البحث؛ لأنّهما من المولَّد الذي جاء بعد عصر الرّواية، وليس من هذا المولّد في المعجم العربيّ الحديث إلّا نزرٌ يسيرٌ.

من حقّ الباحث أن يسأل عن المدوّنة التي يعتمد المعجم العربيّ عليها لاستخراج مادّته ووصفها؛ لأنّه لا يكون صورةً للّغة، إلّا حين تكون مدوّنتُه ممثّلةً لها تمثيلًا صحيحًا، أو أقربَ ما تكون إلى التّمثيل الصّحيح. ولهذا يُفترَض أنْ تُجمَعَ مدوَّنَة المعجم اعتمادًا على عددٍ من المعايير، أهمّها:

- أن تكون أصيلةً لم تتعرّض لتغيير أو تحريفٍ.

---

٣٥ المصدر السابق، ج ١، ص ١٠.

٣٦ المصدر السابق.

37 *Le Nouveau Petit Robert* (Paris: Editions Dictionnaires Le Robert, 2004).

– أنْ تكون ممثّلة تمثيلًا حقيقيًّا للّغةِ التي يُراد وصفُها. نريد بالطّبع تمثيلًا نسبيًّا، لأنّ جمعَ نصوص اللّغة كلِّها من المحال.

– أنْ تكون غنيّةً واسعةً؛ ولهذا صار من الصّعب في أيّامنا أنْ يُكتفَى بالنّصوص الورقيّة، وصار لا بدَّ من الاعتماد على ما هو مخزَّن في الحواسيب(٣٨).

غير أنّ المعجم العربيّ الحديث لا يكاد يعتمد على مدوّنةٍ حقيقيّةٍ تمثّل الواقع اللغويّ الذي يتصدّى لوصفه. وغالبًا ما يُبنى المعجم على المعاجم التي سبقته، فينسخ مداخلَها؛ ثمّ يقوم ببعض التّعديل فيها –حذفًا، أو زيادةً– حتّى تستقيم له مداخله من دون العودة إلى استقراء نصوصٍ يمكن أنْ يعتبرها شاهدًا على اللّغة التي يريد جمع مفرداتها. ويتجلّى غياب المدوّنة، أو غياب مدوّنةٍ حقيقيّةٍ في مظهرَين اثنين:

– **أوّل** مظهر منهما غيابٌ لافتٌ للنّظر لعددٍ كبير جدًّا من المفردات من دون سبب ظاهر؛ فليست هذه المفردات ممّا خرج من التّداول فماتت، أو صار من النّادر فلم يجد المعجميّ فائدةً في ذكره. إذ أكثر المفردات الغائبة حديثةُ العهد، أو ألفاظٌ قديمةٌ حُمِّلَتْ معنًى حديثًا لم يكن لها من قبل. ويمكن أنْ نمثِّل لهذا النّوع من المفردات بفأرة الحاسب مثلًا؛ وهي بلا شكٍّ أكثر تواترًا في أيّامنا من الفأرة، أي الحيوان الذي هو من رُتبة القوارض، ومن "الفارة، بتخفيف الهمزة: أداةٌ للنجّار يُقشَرُ بها الخشب (محدثة)"(٣٩). ومثال هذا أيضًا الهاتف المحمول، أو الجوّال، أو النقّال، أو المنقول، أو المتجوّل، أو اللّاسلكيّ، أو الخلويّ، أو غير هذا. وقد بحثنا عنها كلّها في المعاجم فما وجدنا لها أثرًا. ومثلُ هذا أيضًا الشّاحن والفاكس، أو النّاسوخ، والطّابعة، وفلم الكرتون، وغير هذا كثير.

كيف تغيب هذه المفردات عن معجم حديث إن كان يعتمد على مدوّنةٍ حقيقيّةٍ، ولا يكتفي بنسخ مداخل المعاجم السّابقة، وإضافة بعض المداخل التي تخطر بالبال، وحذف بعضها الآخر؟

لا ريبَ في أنّ لـ**المعجم الوسيط** عُذرًا في ترْك هذا اللّفظ، وفي ترك كثير غيره ممّا شاع في السّنوات الأخيرة؛ فقد صدرت طبعتُه الأخيرة منذ أكثرَ من رُبع قرن من الزّمان. ولكنّ العذرَ أقلُّ في **المعجم العربيّ** الأساسيّ، وفي **المنجد في اللّغة العربيّة المعاصرة**، وقد أبصرا النّور بعده بسنوات.

يغيبُ عن المعاجم الثلاثة كثيرٌ من المفردات الحديثة الشّائعة التي لا يستغني مستخدم المعجم العامّ عنها. ويغيب عنها أيضًا كثيرٌ من مصطلحات العلوم والفنون التي دخلت العربيّة حديثًا؛ فهذه سِمةٌ مهمّة من سمات عصرنا، إذ يُبتدعُ في كلّ يوم عشراتٌ، بل مئاتٌ من المصطلحات العلميّة والفنّية الحديثة، ثمّ لا يلبثُ عددٌ من هذه المصطلحات أنْ يشيع استعمالُه بين عامّة أهل اللّغة، فيتحوّل إلى لفظٍ لغويٍّ عامٍّ لكثرة تداوله. وأكثرُ ما نراه من تحديث في مفردات المعجم العامّ؛ إنّما هو من هذا القبيل.

– المظهر **الثاني** من مظاهر غياب المدوّنة، هو غيابُ الشّواهد التي قد تكون خيرَ ما يكشفُ وجهَ المعجم في تعبيره عن الأمّة؛ فليست الوظيفةُ اللّغويّة إلا وجهًا من وجوه استخدام الشّواهد. وقد درس الحبيب النّصراوي

٣٨ انظر في معايير المدوّنة في حقل من حقول العلم:
Tatiana El-Khoury, " La Terminologie Arabe de la Greffe d'Organes ", Thèse de Doctorat, Université Lyon2, 2007, pp. 25-77.

٣٩ **المعجم الوسيط**، مدخل: فأر.

وظائف الشّاهد فجعلها أربعًا: لغويّةً، وبلاغيّةً، وثقافيّةً، وأيديولوجيةً[٤٠].

ليس المعجم كتابًا يجمع بين دفّتيه ألفاظ اللّغة فحسب، وإنّما هو أيضًا كتابٌ يكشف عن ثقافة العصر وذوقه، كما يكشف عن مواقف صاحبه، ونوازعه ورغباته. ويبدو هذا جليًّا في ما يختاره صاحب المعجم من شواهدَ، وأمثال، وعبارات؛ فقد يميل إلى هذا الشّاعر دون ذاك، وقد يتبنّى موقفًا مذهبيًّا من هذه المسألة، أو من تلك، فيتجلّى موقفه في ما يأخذ، وفي ما يترُك.

كانت المعاجمُ العربيّة القديمة، وما زالت، كنزًا يزخرُ بمعطيات كثيرةٍ في شتّى مناحي الحياة القديمة. وكان ممكنًا أنْ يستخرِج الباحثُ من خلالها أنماط العلاقات الاجتماعيّة السّائدة، وخيارات صاحب المعجم في الدّين واللّغة والأدب، فضلًا عمّا كان يتداولُه الناسُ في حقول المعرفة، ومجالات العلوم والفنون في عصر الرّواية. تقرأ **لسان العرب** لابن منظور، فترى فيه هذا الفيض الغامر لحياة العرب في الجاهليّة، وفي صدر الإسلام، شعرًا وخُطبًا وحكايات وأمثالًا، وآيات وأحاديثَ.

وفي **الوسيط**، عددٌ كبيرٌ من الشّواهد القرآنيّة والأحاديث النبويّة، يحتجُّ بها المعجم في معنى هذا اللّفظ أو ذاك. ولا شكّ في أنّ هذا الاستشهاد يحيل إلى الاستخدام العربيّ الصّافي للّفظ؛ غير أنّ **الوسيط** يترك الشّواهد الأخرى، فلا شواهدَ من أقوال المنشئين العرب لا في العصر القديم، ولا في العصر الحديث، ولا شواهدَ من الشعر العربيّ القديم إلّا في مواضعَ قليلةٍ[٤١]. ليس في **الوسيط** -إذن- شاهدٌ على لفظٍ حديث، ولا على معنًى حادث؛ فليس للمولَّد والمحدَث ما يُستشهَدُ به عليهما. وليس للدّخيل والمجمعي بالطّبع شواهدُ على استعمالها. فكثيرٌ من هذا الدّخيل والمجمعيّ ألفاظٌ أجنبيّةٌ، أخذتها العربُ لحاجتها إليها في مجالات العلوم والفنون.

ويمضي **المعجم العربيّ الأساسيّ** على خطى المعجم **الوسيط** في اعتماده على آيات قرآنيّةٍ، وأحاديثَ نبويّةٍ؛ مبتعدًا عن الشّعر، وعن كتابات المبدِعين في القديم والحديث، ومضيفًا إلى الآيات والأحاديث أمثلةً مصنوعةً، كما هي الحال في مادّة (ث. ق. ل)، فقد جاء فيها:

ثَقَلٌ ج أثقال ١- المَتاع ﴿وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [النّحل: ٧].

٢- الشّيء النّفيس الخطير "إنّي تاركٌ فيكم الثَّقَلَين: كتاب الله وعترتي"[٤٢]، الثَّقَلان: الجنُّ والإنس. ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ﴾ [الرّحمن: ٣١].

ثِقْلٌ ج أثقال: ١- الوزن ماديًّا ومعنويًا "ألقت الحكومة السّعودية بكلّ ثقلها وراء المشروع"، رفْعُ / حمْلُ الأثقال: نوعٌ من الألعاب الرياضيّة، ٢- الحمل الثّقيل "مهمّة الدّفاع عن الوطن تتطلّب منّا القيام بها يتناسَبُ وثقلها"، ٣- ما يشُقُّ على النفْس من دَيْن أو ذَنْب أو نحوهما ﴿وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَّعَ أَثْقَالِهِمْ وَلَيُسْأَلُنَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَمَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ [العنكبوت: ١٣].

٤٠ الحبيب النصراوي، "وظيفة الشاهد في القاموس العربي الحديث بين المحافظة والتجديد من خلال المعجم الوسيط والمعجم العربي الأساسي"، في: **المثال والشاهد في كتب النحويّين والمعجميّين العرب**، مركز البحث في المصطلح والترجمة بجامعة ليون٢، السلسلة العربية بإشراف حسن حمزة (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ٢٠١٠)، ص ١٨٨- ١٩٩.

٤١ ينظر على سبيل المثال: مدخل (كان)، ومدخل (كي)، في **المعجم الوسيط**، ففي كلّ واحد منها بيتٌ هو من شواهد النحويّين، أمّا البيتان اللذان في مدخل (كمنجة) واللذان أنشدهما الخفاجي صاحب **شفاء الغليل**، فهما من مرويّاته.

٤٢ رواه مسلم وأحمد بألفاظ متقاربة.

أمّا **المنجد في اللغة العربية المعاصرة**، فيستغني عن الشّواهد قديمِها وحديثِها. وهو في هذا يتابع ما في طبعات **المنجد** السّابقة التي تجري على ما كان قد سنَّه الفيروز آبادي في **القاموس المحيط** من حذف الشواهد -إلّا ما ندر- رغبةً في الاختصار، وضبْطًا للصّياغة المعجميّة. ويكتفي **المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة** في مقابل هذا الغياب، بتقديم أمثلةٍ مصنوعةٍ على غرار أمثلة **المعجم العربيّ الأساسيّ**؛ تُفصَّل على قدر ما يحتاج المعجمي إليه. بيد أنّ الأمثلة المصنوعة لا تقوم مقام الشّواهد؛ فليست المُستأجَرةُ كالثّكلَى، ولا يقوم ما يصنعه الفرد الواحد في التّمثيل لمعنًى مقام ما تبدعه الأمّة في تواصلها الحيّ في مقامات الخطاب، وليس ما يصنعه المعجميّ في التمثيل من الخطاب في شيءٍ. إنّه جسدٌ بلا روح.

لا تنطلق المعاجم العربيّة من مدوَّنةٍ، "ولا تدَّعي ذلك، وإنّما تكتفي بادِّعاء تصوير الواقع اللغويّ الحيّ"(٤٣)؛ بل إنّها في أحيان أخرى لا تزعم أنّها تقوم بتصوير هذا الواقع. ولنا في مقدّمة **المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة** دليلٌ على ما نقول؛ فهذا المعجم لا يقول إنّه يعتمد على مدوّنةٍ غنيّةٍ متنوّعةٍ من نصوص العربية المعاصرة في بناء مداخله، بل على المعجمين الثنائيّين اللّذين أصدرتها دار المشرق: **المنجد الإنكليزي العربيّ**، و**المنجد الفرنسيّ العربيّ**. فمداخل المعجم العربيّ إذن في قسم صالح منها؛ إنّما هي الألفاظ العربيّة المعتَمَدة في ترجمة المداخل الإنكليزية والفرنسيّة في المعجمين الثّنائيّين، وليست ألفاظًا مستخرجةً من كلام العرب في مخاطباتها عن طريق استنطاق المدوَّنة، لأنّ في هذين المعجمين، كما تقول مقدّمة **المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة**: "جردًا للمفردات والعبارات التي يحتاج إليها المثقّف **الغربيّ**"(٤٤) للتّعبير عن أفكاره ومشاعره"، "ولا نظنّ [والكلام دائمًا لمقدّمة **المنجد**] أنّ الأفكار والمشاعر هذه تختلف كثيرًا عن أفكار المثقّف العربيّ ومشاعره، في عصر يسير فيه العالم كلّه نحو التوحّد"(٤٥).

لم يصنع المعجم العربيّ بعدُ مدوّنته التي يجمع فيها كلام العرب، أو ما يمثّل كلام العرب تمثيلًا جزئيًّا. وما دام الأمر على هذه الصّورة، فلن يكون المعجم العربيّ الحديث صورةً حقيقيّةً عن هذه اللّغة، وعن هويّة أصحابها.

---

٤٣ النصراوي، "وظيفة الشاهد في القاموس العربي..."، مرجع سبق ذكره، ص ١٩٦.

٤٤ ليس في النصّ خطأ طباعي، ولكن تسويد الحرف الغليظ منّا، لا من المعجم.

٤٥ صبحي حموي التوفر، **المنجد في اللغة العربية المعاصرة**، ط ١ (بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٠)، المقدمة.

المراجع

باللّغة العربيّة

١. الأفغاني، سعيد. **في أصول النحو** (دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٧).
٢. البغدادي، عبد القادر بن عمر. **خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب**، تحقيق عبد السّلام هارون، ط ٣ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٩).
٣. ابن جني، أبو الفتح عثمان. **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥٢).
٤. ابن، رشد. **تلخيص كتاب العبارة**، تحقيق محمود قاسم (القاهرة: الهيأة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٨١).
٥. ابن فارس، أبو الحسين أحمد. **الصّاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها**، حقّقه وقدّم له مصطفى الشويمي (بيروت: مؤسّسة بدران، ١٩٦٣).
٦. ابن منظور. أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. **لسان العرب** (بيروت، دار صادر، د.ت).
٧. بن مراد، إبراهيم. "الشّاهد والفصاحة في القاموس العربيّ"، في: **المثال والشاهد في كتب النحويّين والمعجميّين العرب**، منشورات مركز البحث في المصطلح والترجمة بجامعة ليون٢، السلسلة العربيّة، يشرف عليها حسن حمزة (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ٢٠١٠).
٨. بن مراد، إبراهيم. **المعجم العلميّ العربي المختصّ حتّى منتصف القرن الحادي عشر الهجري**، ط١ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣).
٩. حمزة، حسن. "في انقلاب الأدوار بين الشاهد والمثال في التّراث النحوي واللغوي العربي"، في: **المثال والشاهد في كتب النحويّين واللغويين العرب**، مركز البحث في المصطلح والترجمة بجامعة ليون٢، السلسلة العربية، يشرف عليها حسن حمزة (بيروت: دار ومكتبة الهلال)، ص ١٩ - ٤٤.
١٠. حمزة، حسن. "المدوَّنة وقضايا الاستشهاد في المعجم العربي العام"، ورقة مقدمة أمام اللقاء العلميّ الدولي الثاني للقاموسيّة حول: القاموسيّة والمدوَّنة، تونس ١٩-٢١/ ٦/ ٢٠٠٤.
١١. الخفاجي، أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان. **سرّ الفصاحة**، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢).
١٢. الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمان بن إسحاق. **اشتقاق أسماء الله**، تحقيق عبد الحسين المبارك، ط ٢ (بيروت: مؤسّسة الرسالة، ١٩٨٦).
١٣. الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمان بن إسحاق. **كتاب اللّامات**، تحقيق مازن المبارك (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٩٦٩).
١٤. **المنجد في اللغة والأدب والعلوم**، ط ١٥ (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٦).
١٥. سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر. **كتاب سيبويه**، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: الهيئة المصرية العامّة للكتاب، ١٩٧٥).
١٦. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمان. **الأشباه والنظائر في النحو**، تحقيق عبد العال سالم مكرم، ط ١ (بيروت: مؤسّسة الرسالة، ١٩٨٥).
١٧. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمان. **كتاب الاقتراح في علم أصول النحو**، ط ٢ (حيدر آباد الدكن، ١٩٤٠).
١٨. **المرجع الأكبر للتراث الإسلامي**، قرص مدمج، شركة العريس للكمبيوتر، المملكة العربية السعودية.
١٩. مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، **المعجم الوسيط**، ط٣ (القاهرة: دار عمران، ١٩٨٥).
٢٠. صبحي، حموي. **المنجد في اللغة العربية المعاصرة**، ط١ (بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٠).

٢١. نصار، حسين. **المعجم العربي: نشأته وتطوّره**، (القاهرة: دار مصر للطباعة، ١٩٨٨).
٢٢. النصراوي، الحبيب. "وظيفة الشاهد في القاموس العربي الحديث بين المحافظة والتجديد من خلال المعجم الوسيط والمعجم العربي الأساسي"، في: **المثال والشاهد في كتب النحويّين والمعجميّين العرب**، مركز البحث في المصطلح والتّرجمة بجامعة ليون٢، السلسلة العربية بإشراف حسن حمزة (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ٢٠١٠).

باللّغات الأجنبيّة:

23. Dozy, Reinhart. *Supplément aux Dictionnaires Arabes* (Beyrouth : Librairie du Liban, 1991). reproduction de l'édition originale, Leyde : E.J. Brill, 1881.
24. El-Khoury, Tatiana. " La Terminologie Arabe de la Greffe d'Organes ", Thèse de Doctorat, Université Lyon2, 2007.
25. Hadj Salah, Abderrahmane. " Linguistique Arabe et Linguistique Générale ", Thèse de Doctorat d'Etat ès Lettres, Université Paris Sorbonne, 1979.
26. Hamzé, Hassan. " Logique et Grammaire dans l'Oeuvre d'Averroès ", In : Raif Georges Khoury (éd.), *Averroes (1126-1198) oder der Triumph des Rationalismus*, Universitätsverlag, C. Winter, Heidelberg, 1998, pp. 157-174
27. Hamzé, Hassan. " Les Théories Grammaticales d'Az-Zajjâjî ", Thèse de Doctorat d'Etat ès Lettres, Université Lyon 2, 1987.
28. Hamzé, Hassan. " Le *Kitâb* de Sîbawayhi et la Formation de la Terminologie Grammaticale Arabe, pour une Relecture Dynamique ", *Revue de la Lexicologie*, Tunis, No. 20 (2004), pp. 21-32.
29. *Le Nouveau Petit Robert* (Paris : Editions Dictionnaire le Robert, 2004).
30. Mehiri, Abdelkader. *Les Théories Grammaticales d'Ibn Jinni* (Tunis: Publications de l'Université de Tunis, 1973), Sixième SZérie : Philosophie Littérature- Vol. 5.
31. Roman, André. " L'Origine et l'Organisation de la Langue Arabe d'Après le **Sâhibî** d'Ibn Fâris ", *Arabica*, tome XXXV, 1988, pp. 1-17.

عبد السّلام المسدّي*

الهُويّة واللُّغة في الوطن العربيّ

بين أزمة الفكر ومأزق السّياسة

نص الكلمة الافتتاحية لمحور "اللغة والهُويّة" في المؤتمر السنوي للعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة الذي نظّمه المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات في الدوحة، في الفترة من ٢٤ إلى ٢٦ آذار / مارس ٢٠١٢.

إنّ انعطاف الهُويّة على اللُّغة في عبارة تركيبيّة واحدة يتضمّن تباينًا في الجوهر، أعانت على إخفائه العادة من حيث هي طبعٌ ملازم، وأكّدته الأعراف البحثيّة في معظم تجلّياتها. فاللُّغة ظاهرة اجتماعيّة، وهي اصطلاحيّة بامتياز، تستند إلى مكوّنين متلازمين؛ مكوّن ماديّ حسّي، ومكوّن ذهنيّ غير ماديّ. أمّا الهُويّة فظاهرة رمزيّة مجرّدة، ليس لها أيّ تحقّق ماديّ يربطها بعوالم الحسّ الوجودية. الهُويّة انتماء، بينما اللُّغة اكتساب، والهُويّة نتوارثها وليس في اللُّغة – أصواتها وألفاظها ودلالاتها – شيءٌ ينقله الوليد عن أمه أو أبيه لمجرد أنهما أمّه وأبوه. فلا أثر للّغة في الخزينة الوراثية، ولا في شيفرة حَاملها.

فأيّ السبيلين أوفق في هَدْينا إلى فض هذا التعارض الضدّي بين المفهومين المتضايفين؟ أنُعالجهما بمنهج دراسة الظواهر، أم نستكشفهما بمنهج البحث في المُدْرَكات؟ ففي **الأول** نخال أنّ الدرس يوقفنا على حقيقة الظواهر في ذاتها ولذاتها، بينما يُوقظنا المنهج **الثاني** على أننا نُعالج ما نتخيّله نحن عن تلك الظواهر فحسب، وما دراستنا لها إلا توصيف لما نتمثّله عنها، وتشخيصٌ لملامحها القائمة في مخيالنا الفردي أو الجمعي. ثم ألا يكون لنا مَلاذ ما لفض هذا التعارض المبدئي لو أننا فكّكنا مفهوم الهُويّة عند انعطافه على مفهوم اللُّغة إلى هُويّة حضاريّة وهُويّة ثقافيّة؟ لكن هل يَسُوغ أن نُعالج موضوع اللُّغة والهُويّة من دون أن نأتيَ على ملمَح اقترانيّ آخرَ نستدعي به البعد السياسيّ، مستشرفين

* عالم لغة ولسانيات – تونس.

مدى حضوره ضمن مكوّنات المسألة؟ فالهُويّة مُعْطى حضاريّ وافد من التاريخ، تتوسل به السياسة فتتكئ عليه، أو تستثمره، أو تناور به، فيما اللُّغة مُعطى وظيفيّ يتحقق في الزمن الراهن، وإن وفد من الأزمنة الماضية؛ تثبّتها السياسة على أصولها، أو تجمَحُ بها نحو مصائرَ مغايرة. عندئذٍ نفهم أن "دراسة السياسات" تتضمّن أيضًا "السياسة اللّغوية". ثم ما علاقة الهُويّة بصناعة التاريخ إن سلّمنا أن مُحرّكه الذي لا يغيب هو الصراع في معناه الشامل؟ وهل لثنائية الأنا والآخر من أثر في الصيرورة الإجرائية للزمن المتعاقب، أو من أثر في صوغ الوجود الإنساني انحدارًا أو ارتقاءً؟ تلكم قضايا مُتعاضلة لا طاقة لبحث تُسيِّجه أعراف الحوارات الفكريّة بفكّ إشكالاتها، وإنّما منتهى مرامنا أن نجتهد في صوغ مرجعيّات معرفيّة قد تُفضي إلى مزيد الغوص على معادنها الغائرة.

إنّ اللُّغة أمرٌ جليل، بل لولا خشية المظنّات، واتّقاءُ انفلات التّأويل، لقلنا إنّ اللُّغة أجلُّ من أن تُترَك بيد السياسيّين، والسبب في ذلك أنّ رجال السياسة يصنعون الزمن الجماعي على مرآة زمنهم الفردي، أما رجال الفكر فينحتون زمنهم الفردي على مقاس الزمن الجماعي؛ فإن نحن سلّمنا بما أسلفناه من جلال الظاهرة اللغوية بصورة شاملة مُطلقة، فمن المفروض أن يكون شأنها عند أمّة العرب أجلّ وأمكن. لكن الواقع التاريخي الراهن يشهد بعكس ما كان من المظنون أن تجريَ به الأحداث.

كتب التاريخُ على العرب أن يكونوا بين الشعوب التي أناخ الاستعمار على مصائرها دهرًا، لكنهم كانوا في طليعة البلدان التي استماتت في معاركها التحريرية حتى نالت استقلالها، وكانت بما نالته أكثر جدارة واقتدارًا من شعوب عديدة أخرى جاءتها شهادة التحرير على أطباق فضيّة بفضل الترتيبات الدوليّة في أواسط القرن العشرين. وبعد نصف قرن من قيام دولة الاستقلال –ومع بداية العقد الثاني من القرن الجديد، ومع بزوغ فجر ربيعٍ عربيّ موّار فوّار، لا يزال يبحث عن شهادة التوفيق النهائي–، ها هم العرب يسطون على الفكر الإنساني النقديّ حالة مستعصية، فهناك مأزق في صيرورتهم التاريخية، هناك حجم هائل من التناقضات بين العديد من مكوّنات الوجود الجماعي لديهم، لكأن ما يتحدّث عنه فلاسفة السياسة وفقهاء الفلسفة، فيسمّونه بالعطالة التاريخية، لم يَصدق يومًا كما صَدَق على أمّة العرب طيلة نصف قرن، وإلى أشهر معدودات.

هي تلك العطالة المحفوفة بألغاز العبث الوجودي الذي يُسافر على الأرض العربية إلى تخوم اللامعقول. كنّا نقرأها على شاشة السياسة، إذ نتعجّب لماذا لم تُنجز دولة الاستقلال وعدها الأكبر. ونقرأها على لوح الاقتصاد، لكن العطالة نقرأها أيضًا في المشهد الفكري بين الثقافة والمعرفة، فبين السياسة والاقتصاد والثقافة ينبثق جامع أكبر، سيكون هو الشاهد الجامع لكل واجهات العطالة التاريخية، إنّه مأزق اللُّغة العربية على أيدي أهلها وأبنائها. ويكفي أنّ المشهد ما انفكّ يتلوّن بأصباغ درامية تبعث على الاستغراب والعجب، فهذه العطالة التاريخية تحدق باللُّغة على مرأى أصحاب القرار ممّن يتولّون الأمر، ويخطّطون للمستقبل، ويستشرفون مآل شعوبهم بعدهم. وإننا على يقين بأن انفصامًا حادًّا قد قام في الواقع العربي بين حضور الوعي العام في السياسة والاقتصاد والمعرفة وغياب الوعي الخاص بالمسألة اللغوية، فإذا أدرنا مجهر الأضواء صوب القضية اللغوية –دون سواها من القضايا الأمّهات–، ألفينا أنفسنا وجهًا لوجه أمام سِمة أخرى من الخصائص التي تسم حالتنا العربية، ومدارها أن أمّة العرب –بين أولي الأمر السياسي فيهم، وأُولي الشأن الفكري أيضًا؛ وإلى اليوم– غائبون، أو مثل الغائبين، عن محفل الحقائق العلمية الجديدة في مجال المعرفة اللُّغوية. ولا نعني بما نقوله افتقارَ العرب إلى علماء في مجال العلم اللُّغوي الحديث، وإنّما نعني أن المعرفة اللغوية لم تستطع اختراق الحُجُب ليتحوّل الوعي بها إلى جزء من الثقافة العامة، يستلهمها أصحاب القرار، وتستوحيها النخبة الفكرية المختصّة بحقول المعارف الأخرى.

من أهمّ تلك الحقائق الغائبة أنّ العلم اللُّغوي – الذي ما انفكّ يبلور نظريّاته المُتعاقبة، والذي ما فتئ يُؤسّس المناهج الدقيقة في كشف بواطن الظاهرة اللسانيّة، والذي يغوص يومًا بعد يوم على أسرار العلاقة بين آليّات التعبير وآليّات الإدراك – قد أمسى مهتمًّا بقضية "موت اللُّغات"، اهتمامًا متواترًا مكينًا، فهل نحن العرب معنيّون بمسألة موت

اللُّغات؟ وهل تخوض العربية صراعات لغويّة؟ فإن هي تخوضها، أفترقى المواجهة إلى الحد الذي يصح أن نتحدث فيه عن حرب لغويّة؟ ثمّ هل العربية تُواجه من التحديات ما يُهدّدها في وجودها، أو ينذر بانمحائها إلى حدّ الزوال؟ ما من خلاف بشأن أمر متعيّن بالضرورة، وهو أنّ الوعي المعرفي في هذه القضية غائب، أو مثل الغائب، في ساحتنا العربيّة، بوجهيها السياسيّ والفكريّ، وما من شك في أن غياب الحقائق يُفضي إلى تعطّل القُدرة على استشراف التاريخ، وعلى استنظار مُنحنياته القادمة، وبما قد تأتي به الأحداث المُتعاقبة.

إنّ أمر اللُّغة عند العرب عجيبٌ، وأعجبُ منه أمرُ العرب مع لغتهم. وبوسعك أن تجزم بأنّهم يستثيرون من الاستغراب ما لا تستثيره أمّة من الأمم، وكثيرًا ما يَحار المتأمل بفكر خالص كيف يُصار بالخيارات الجوهريّة في الحياة الجماعية إلى مثل هذه الأوضاع التي كأنما يتحوّل فيها الفاعل عدو نفسه. والأوجع أنّ أصحاب القرار يتبنّون خطابًا عن المسألة اللُّغوية، يستوفي كل أشراط الوعي الحضاريّ، ثمّ يأتون سلوكًا يُجسّم الفجوة المُفزعة بين الذي يفعلونه، والذي قالوه. ثمّ يزداد المثقف ألمًا حين يعلم علم اليقين أنّ الحقائق العلميّة ليس لها لدى ساسة العرب من الوزن ما لها لدى ساسة العالم المتطوّر. إنّ الناس بيننا يميلون إلى الاطمئنان إلى أنّ انقراض اللغات في العالم يصيب لغة المجموعات الإثنية المعزولة، وليس الأمر واردًا -تبعًا لِما يخالون- على اللُّغة العربية، وهم في ذلك لا يميّزون بين الظاهرة العامة، التي مدارها انقراض بعض اللغات تحت تأثير لغات أخرى غيرها، والظاهرة النوعية الخاصة، ومدارها انقراض اللُّغة بانفلاق يُصيبها من الداخل عند حلول الفروع التي انبثقت منها محلها.

إنّنا أمّة لا ننفكّ نعمل على ضياع هويّتنا اللغويّة. وليس من اليسير إقناع الناس بأنّ للتاريخ أطوارًا، وللقضايا اللغويّة محطّات. وهي اليوم غير ما كانت عليه في الأمس. وقد لا يخفي هؤلاء جميعًا استغرابهم الأقصى إذا كاشفناهم بحقيقة جديدة تخلّقت في رحم الأحداث الكونية غير المسبوقة، وهي أنّ اللُّغات الأجنبية لم تعد هي العدوّ الأول للُّغة العربية، وإنما الذي حل محله في هذا العداء الشرس النافذ -والذي بمستطاعه أن يُجْهز على العربية، فيذهب بريحها- هو اللّهجات العاميّة حين تكتسح المجال الحيوي للفُصحى. إنّنا ما فتئنا نُفسح الأبواب للعاميّات كي تغزوَ الحقول التي تحيا بفضلها العربية. غزت العاميّات منابرَنا الإعلاميّة المسموعة والمرئية وسكتنا. غزت العاميّات حواراتنا الثقافيّة وسكتنا. غزت العاميّات مجالسَنا الفكرية، ثمّ تسللت إلى فصول التّدريس ومدارج الجامعات، وها نحن نصمت متبرّمين، أو منخذلين. ومنذ زمن ليس بالقصير، طفق طه حسين يصيح بقلمه محذّرًا من آفة انتشار العامية في صفوف التّعليم، وكان من المربين من "لا يعربون إلا حين يقرأون في الكتب، فإذا تكلموا غرقوا وأغرقوا طلابهم في اللُّغة العاميّة إلى أذقانهم، أو إلى آذانهم"، كما ورد في كتابه **نقد وإصلاح**، ذاك الذي جمع فيه مقالات نشرها عام ١٩٥٦ في الصّحف السيّارة[١].

فكيف نتحدّث عن الموارد البشريّة وتنميتها، أو عن التخطيط المستقبليّ الشامل، ونحن نعيش انفصامًا بين أدوات المنظومة التربويّة وشروط النهضة الحضاريّة؟ كيف نرقى إلى آليات الاستثمار في حقل التّواصل، وكيف نمسك بأساسيّات اقتصاد المعرفة ومجتمعنا العربي هو المجتمع الوحيد بين سائر مجتمعات المعمورة الذي يتخرج فيه التلميذ في التعليم الثانويّ وهو عاجز عن تحرير عشر صفحات تحريرًا سليمًا، لا بلغته القوميّة ولا بلغة أجنبية؟ بمَ سيُجيب ساستنا حين نُذكّرهم - على وجه القطع واليقين - بأنّ اللُّغة العربية قد كان لها من الوزن الاعتباريّ لدى كل فئات مجتمعاتنا أيّام الاستعمار، أضعاف ما لها منه الآن بعد عقود من دولة الاستقلال؟

من له أدنى قدر من الحصافة يعرف أنّه من المتعذّر على أيّ مجتمع أن يؤسس منظومةً معرفية من دون أن يمتلك منظومة لُغويّة تكون شاملة، ومشتركة، ومتجذّرة، وحمّالة للأبعاد المتنوّعة فكرًا وروحًا وإبداعًا. فاللُّغة هي الحامل الضروري المحايث لكل إنجاز تنمويّ. والذي له ذاك القدر الأدنى من الرويّة والرجحان، عليه أن يعرف أنّ اللُّغة

---

١ طه حسين، **نقد وإصلاح**، ط١٨ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧)، ص ١٦٦.

– بما هي موضوع للتعليم والبحث والإنتاج– ركنٌ أساس في كل مشروع اقتصاديّ. لقد آن الأوان – ويكاد يفوت– أن نكفّ عن اعتبار اللُّغة مجرد وعاء للفكر، وهو ما دأب عليه الميراث الفكريّ الإنسانيّ قاطبة. ليست اللُّغة إناءً نصب فيه التصوّرات الذهنيّة، والانفعالات الشعوريّة، والأحاسيس الغريزيّة، والاستلهامات الروحيّة. إن الفصل بين الظرف والمظروف، بين الوعاء وما فيه، بين الصورة والمضمون، هو الآن حماقة كبرى، عاشت عليها الثقافات الإنسانية، لكن فك شيفرتها هو من الدقّة والخفاء بحيث لم تنجلِ إلا بفضل تطوّر المعارف الإنسانية المتعاضدة، وما كان للعلم اللغوي أن يحسم الأمر في هذه القضايا لولا تآزره المتين مع ما يُسمّى بعلوم الإدراك.

إنّ اللُّغة هي المعمار الخفيّ الذي يتشيّد به الفكر ويستقيم، فمتى يسلّم أصحاب الأمر في وطننا العربي بكلّ أطراف المعادلة أنّ السيادة الاقتصاديّة رمزٌ للسّيادة السياسيّة، وأنّ السّيادة السياسيّة مستحيلة بغير سيادة ثقافية لغويّة، وأنّ امتلاك لغة الآخر سلاح ليس له اعتبار تقديريّ في السّياسة والاقتصاد والثقافة إلّا إذا استند إلى مرجعيّة لغويّة قوميّة تعين الأنا على أن يقف ندًّا للآخر؟ لكنّنا – في كل ما هو بادٍ على السطح الدوليّ – أمّة بلا مشروع لُغويّ، نحن مجتمع يريد أن يبني منظومة تنموية وهو يغمض العين عن مأزقه اللُّغويّ المكين. وكم يَحدث أن يتعاون أصحاب القرار مع فئات محسوبة على النخبة كي يتقلّص إشعاع اللُّغة العربية، ثم يتفتت كيانها تدريجيًّا؛ وإذا بهؤلاء وأولئك –دونما قصد أو إضمار– حلفاء موضوعيّون لإرادات دوليّة نافذة ما انفكت تضغط كي تلاقي العربية المصير الذي لقيَته اللاتينيّة، فتحل العاميّات المُنحدرة منها محلّها. إنها دعوة خرجت من سياق المناورات السياسيّة المعهودة، ودخلت ضمن الإطار الإستراتيجيّ الأوسع. وعلى هذا النسق – ما لم ينتفض أصحاب القرار بوعي فجْئي جديد– سنكون في المنظور المتوسط المدى أمّة بلا هُويّة لغوية.

إن اللُّغة العربية – لو أنصفها التاريخ وأهلها – لكان من المفروض أن تكون هي أداة التداول في كل ما يتصل بمجالات الفكر والثقافة والمعارف، وبكل حقول التسيير والتوجيه، وكذلك بكل دوائر الإبداع والفنون، أي كان من المظنون أن تكون هي اللسان التداوليّ في كل خطاب حيّ يتعلق بما يُسمى في الأعراف الإنسانيّة بعالم الرموز والمجرّدات، وعندئذٍ يكون من الطبيعيّ أن يتخاطب الناس بلهجاتهم العامية في ما اتصل بالحياة المعيشيّة، وبالصلات الاجتماعية المتحققة على مدار الزمن الطبيعي، وهو ما يُصطلح عليه بعوالم الماديّات وما جاورها.

إنّنا بما أسلفنا، نروم الإحاطة بالدوائر التي تُمثّل أسيجةً متناضدة، تُحاصر مسألة التداول الأدائيّ الذي هو عنوان الاقتران بين اللُّغة والهُويّة. بل إنّنا نصادر على أن الأداء التعبيريّ، كما تقتضيه فصاحة اللُّغة العربية، وكما يغيب في معظم أحوال التداول اللُّغويّ في الواقع العربيّ، إنْ هو إلا إشكالٌ جوهري يقع على سنم هرم من الإشكالات الحيويّة التي علينا أن نفحصها مليًّا لنتبيّن حقيقة هذا الأداء الغائب. أما مدارات هذا الهرم الإشكالي فأربعة: ثقافي وتربوي ولغوي وسياسي، ولئن جاءت متباينة حينًا فهي في الأحيان الكثيرة متواجدة متداخلة.

إنّ وضع اللُّغة العربيّة الآن حرجٌ جدًّا، فهنالك حملة واسعة تصاحبُ حملة الكونيّة الثقافيّة، تتقصّد النيلَ من كل الثقافات الإنسانيّة ذات الجذور الحضاريّة المتأصلة، وفي مقدّمها الثقافة العربيّة، وتتوسل دائمًا بالعامل اللغويّ، وكثيرًا ما تتعلل بأن العربية الفُصحى لغة مفارقة للواقع الحيّ المعيش، فتحاول أن تبثّ الوهم بأنّ لغة الواقع هي التي يجب أن تُصبح اللُّغة الرسمية، وهذا معناه تحويلها إلى لغة تربويّة، ثمّ إلى لغة إبداعيّة حتّى يُكتب بها الفكر، أما المرمى البعيد المنشود فهو أن تلقى العربية المصير نفسه الذي صادفته اللُّغة اللاتينية بأن تنحلّ إلى لهجات تتطوّر إلى لغات قائمة الذّات. مثل هذه الدّعوى لا تجد لها رواجًا في أقطارنا العربية رسميًا، لكن السلوك الموضوعيّ كثيرًا ما يُمهّد لها السبيل، لا سيما إذا انتبهنا إلى طغيان العاميّات على أجهزة الإعلام المرئي والمسموع؛ فنصيب العربية الفُصحى ما انفك يتقلّص، ونزعة الاستسهال بحكم قانون المجهود الأدنى ما فتئت تزرع الوهم بأن العربية لا تتلاءم مع برامج الحياة اليوميّة. إن سلاح الكونيّة الثقافيّة الغازية إنما هو اللُّغة، فباللُّغة تغزو لتكتسح قلعة الهُويّة الثقافيّة باختراق سورها، ثم بنسفها من الداخل، وما سورها المسيّج لها إلا اللُّغة. إننا إذا قلنا إنّ الغرب –بمفهومه الثقافيّ الموروث،

ثم بمفهومه المتلبّس بصيغ النظام العالميّ الجديد- يترصّد باللُّغة العربية، فلسنا نُزايد على حماسة الضمير الواعي، ولسنا نلتجئ إلى العزف على أوتار النعرة الحضاريّة، وما نحن متوسّلون البتّة برواسب الخطاب الأيديولوجي، أو بقايا الخطاب النضاليّ الذي أمدّت في أنفاسه نفايات عهد الاستعمار. لكننا نُقرر حقيقة يستشعرها التاريخ، وتشهد بها الوقائع.

يتّخذ الترصّد المُنظّم للّغة العربية شكل الحرب الصامتة، تتكشّف حينًا، وتتقنّع أحيانًا أخرى، واستتارها أخطر من تكشّفها، لأنه يستنجد بسلاح المسكوت عنه، وهو أوقع في النفوس، وأقدر على تملّك الأغرار. ولهذا الترصّد أسبابه الموضوعية: فهناك اليوم قلق حقيقي يساور كبار المهندسين الذين يرسمون خريطة الإستراتيجية الكونيّة، ومداره احتمال تزايد الوزن الحضاريّ للُّغة العربية في المستقبل المنظور، فضلًا عن المستقبل البعيد. إن هؤلاء المخططين الإستراتيجيين يقرأون للحقيقة الموضوعية حسابها، فاللسان العربيّ هو اللُّغة القوميّة لما يزيد على ٣٥٠ مليونًا، وهو يمثل إلى جانب ذلك مرجعية اعتبارية لأكثر من مليار مسلم غير عربي، جميعهم يتوقون إلى اكتساب اللُّغة العربية، فإن لم يتقنوها لأنها ليست لغتهم القوميّة، فإنهم في أضعف الإيمان يناصرونها ويَحتمون بأنموذجها. ثمّ إن اللسان العربيّ حامل تراث، وناقل معرفة، وشاهدٌ حي على الجذور التي استلهم منها الغرب نهضته الحديثة في كل العلوم النظريّة والطبيّة والفلسفيّة، ولا يَغفل الساهرون على برمجة الذهن الجماعي في عصر الكونيّة عن الرسالة الحضاريّة والروحيّة التي حملت بها اللُّغة العربية، وهم العارفون بأن التماهيَ بين الذات واللُّغة لم يبلغ تمامه الأقصى في الثقافات الإنسانيّة كما بلغه عند العرب بكل اطراد تاريخيّ، وبكل تواتر فكريّ واجتماعي ونفسيّ، وما التماهي بين الذات واللُّغة إلا جوهر الهُويّة في ذاتها ولذاتها. وما من شك في أنّ الحضور المتكاثر للجاليات العربية والإسلامية في الدول الغربيّة؛ حيث أصبحوا مواطنين في تلك البلدان، لهم حقوقهم الدستوريّة في اللُّغة وفي المعتقد؛ قد ضاعف شعور أصحاب القرار السياسيّ بتغيّر المشهد المألوف.

لكن اللُّغة العربية تخيف أيضًا بشيء آخر، هو ألصق بالحقيقة العلميّة القاطعة، وأعلق بمُعطيات المعرفة اللسانيّة الحديثة، فلأول مرة في تاريخ البشريّة -على ما نعلمه من التاريخ الموثوق به- يُكتب لِلسان طبيعي أن يعمّر حوالى سبعة عشر قرنًا محتفظًا بمنظومته الصوتيّة والصرفيّة والنحويّة، فيطوّعها كلها ليُواكب التطور الحتمي في الدلالات من دون أن يتزعزع النظام الثلاثيّ من داخله، بينما يشهد العلم في اللسانيّات التاريخيّة أنّ الأربعة قرون كانت في ما مضى هي الحد الأقصى الذي يبدأ بعده التغير التدريجي لمكوّنات المنظومة اللغويّة، وهذا حاصلٌ قطعًا بصرف النظر عن انتماء اللُّغة إلى اللُّغات الحضاريّة التي صنعت ثقافة إنسانيّة، أو بقائها في صنف الألسنة الطبيعيّة الفطريّة، مثل لغات شعوب كثيرة عاشت في المناطق الاستوائيّة، وفي المناطق القطبيّة.

تُلقي العربية بتاريخها تحديًّا كبيرًا أمام العلم الإنسانيّ، وهذا التحدي يبتهج به العلماء الذين أخلصوا إلى العلم مهجتهم، لكنه يَغيظ سدَنة التوظيف الأمميّ، ويستفز دُعاة الثقافة الكونيّة، لا سيما منذ بدأت المعرفة اللغويّة المتقدّمة على المستوى العالميّ تكتشف ما في التراث العربيّ من مخزون هائل يتّصل بآليات الوصف اللُّغوي، ويقف على الحقائق النحويّة العجيبة، ويستلهم مكوّنات المنظومة الصوريّة الراقية التي انتهى إليها النحو العربي: من حيث هو إعراب، ومن حيث هو منطق قياسيّ، ومن حيث هو كذلك علم بأصول الظاهرة اللُّغوية الكلّية. أما الحقيقة الأخرى، فتتمثل في تصنيف اللُّغات المنتشرة اليوم، التي لها سيادة ما في حقول العلاقات الدوليّة إلى لغات تُكتسب بالأمومة، ولغات تُكتسب لاحقًا بعد أن ترسّخت لدى الطفل لغة الأمومة التي هي من طبيعة مغايرة، وأحيانًا من فصيلة مُباينة. وتصنّف اللُّغة العربية ضمن الألسنة التي يرتبط بها الطفل ارتباطًا أموميًّا على الرغم من الفوارق القائمة بينها وبين سائر اللهجات في مستوى المكوّنات الصوتيّة والصرفيّة والنحويّة.

لستَ تحار من شيء كما تحار من حال أولي الأمر في الوطن العربي، فهم بين خطاب يشي بإدراك قوانين الوجود الدوليّ في العصر الجديد، وسلوكٍ يؤكد الهوّة المُفزِعة بين الأهداف الواضحة والمسالك التي لا تفضي إلا إلى نقائضها. إن

المعركة الحضاريّة المستشرية تدور على واجهات متعددة متواجة. إن المعركة الحضاريّة صراع بين الثقافات، وتَطاحُن في الهويّات، وتناحُر على القناعات، ثم هي تقاتلٌ على مراكز النفوذ اللغويّ بلا هوادة. إن الترابط الكونيّ الذي ما انفك يكرّس نفسه حقيقةً تاريخيّةً، ومقولةً تترسّخ بين القناعات الذهنيّة والمتسرّبة إلى بواطن النفس الحميمة، لهو اليوم -بفعل الانهيارات المهولة لآلياته الماليّة والمصرفية- أشدّ إصرارًا على تثبيت الأمميّة السياسيّة من حيث إنها انفراد بسلطة القرار، وعلى غرس مشاتل الكونيّة الثقافيّة ترسيخًا للفوز بسلطة المعرفة من حيث هي معلومة لها قيمة الرمز ولها فائض القيمة في الوقت نفسه. وهل أدلَّ على ما نقول من تسابق القوى الدوليّة إلى أخذ زمام المبادرة حتى في مسارات الربيع العربي، ولولا عامل المُباغتة الذي فاجأ الجميعَ بما صنعته الخضراء، ثم الكنانة، لكانت الذّراع الطولى قد امتدّت إليهما قبل المخاض، وقبل ولادة الجنين.

لكن السّياق الدولي الجديد في كونيّته الثقافيّة تلك لا بدّ له من أن يتضمّن مشروعًا لغويًّا. فاللُّغة هي الحامل الأكبر للمُنتَج الثقافيّ، وهي الجسر الأعظم للمسوّق الإعلاميّ، وهي السيف الأمضى في الاختراق النفسيّ، وعليها مدار كل تسلل أيديولوجي، أو اندساس حضاريّ؛ فدُعاة الأمميّة، والمحتشدون وراء الكونيّة، يعلمون علم اليقين أن اللُّغة هي أمّ المرجعيات: في تشييد المعمار الحضاريّ، وفي بناء صرحه الثقافيّ، بل هي التي تصنع الهُويّة وتؤثثها؛ إذ لا هُويّة بغير ثقافة، ولا ثقافة بغير لغة. وليس من عاقل يسلّم باكتساء الترابط العالميّ الجديد ثوب الحرب الاقتصاديّة والثقافيّة إلا وهو يُسلّم تسليمًا طوعيًّا بأنه -على تعدد أربابه- حامل لبذور الصراع اللغويّ المحتدم: كل على شاكلته، وكل بحسب طاقته في الجذب، أو أسلحته في خلخلة النفوس وامتلاك الأذهان والفوز بالفائض.

أفلا يرى الرائي كيف تتستر الكونيّة بالأقنعة المثيرة. حوار الثّقافات عنوان نبيل تأتي بين طيّاته كلّ الدّلائل على حقيقة أخرى هي صراع الحضارات. وحقّ الاختلاف شعار آسر جذّاب يجيء إليك عبر أدبيّات الخطاب الثقافيّ الكونيّ مستأنسًا بدفاتر حقوق الإنسان، ومُستلهمًا دواوين ما يسمّونه بالحريات الفرديّة، لكنه ما يفتأ يؤكد تنميط القيم، وينوّه بنسقية المرجعيات؛ وكل ذلك يأتي تحت تأويل محدد لمقولة حقوق الإنسان ومفهوم الحريات الفرديّة. والتواصل المُتعدد الأطراف منظومة قيميّة كاملة تعني أحقيّة استخدام الألسنة البشريّة المتنوّعة، وتعني كذلك انتفاء التفاضل بين لغة طبيعيّة وسائر اللّغات إلا بمقدار ما تستجيب به كل لغة للحاجات التي يشعر بها أهلها، وتعني أيضًا أن لا فضل لفن صيغ بهذا اللسان على فن صيغ بآخر إلا بمقدار ما عبّر كل واحد منهما عن الأبعاد الإنسانية المُضمّنة فيه. لكن هذا الشعار النبيل ما برح يجنح نحو الغلبة، وما فتئ يكرّس سَطوة الغالب على المغلوب، مرسّخًا في كل لحظة، ومع كل توتر، وعند كل مجاذبة، سلطان اللُّغة الأقوى، فتفتيت القوميات المتماسكة، وخلخلة الثقافات الرّاسخة، وإرباك اللّغات ذات المتانة الرمزية بدفعها نحو التشظي؛ تلك هي حقائق الحرب الثقافيّة، وتلك هي طلائع الحرب اللُّغويّة التي تدق على الأبواب بعنفٍ صامت عنيد.

الذي يجعل القضية في واقعنا العربي الراهن قضية مصيرية بلا مُبالغة، وقضية حيوية بلا مجاز، إنما هو تضخّم خطر الكونية اللُّغوية الناسفة لمقوّمات الهُويّة بفعل تحالفين حاقنين يأتي بهما التاريخ ليضخ في شرايين الكونية بلا حساب: خطر التحالف الموضوعي وخطر التحالف الذاتي.

أمّا **الأوّل** فنقصد به مخاطر التّحالف الذي يحصل بين العلم والتاريخ، فلقد قامت الثورة الصناعيّة في القرن التاسع عشر في أوروبا، فخرجت بلدانها تبحث عن "المجال الحيوي" لتصدير صناعتها، واستعمر الأوروبيّون الشعوب، فانبرى الفكر المتواطئ يؤسّس التسويغ، ويصوغ ما به يجعل حركة الاستعمار عملًا شريفًا نبيلًا، فادّعى المنظرون بأن البلدان الأوروبيّة تؤدي في ما تفعله وظيفةً إنسانيةً تتمثّل في رفع الأمية عن الشعوب، والارتقاء بالأمم من مستوى البدائيّة إلى مراتب الحضارة والتمدّن. وحصلت المُغازلة اللُّغوية، فجاءت حركة الاستشراق، وبدأت مشروعها التحالفيّ الواسع بين السياسة الاستعماريّة، ومناهج فقه اللُّغة بمفهومه الفيلولوجي القديم، وانصبّت الأنظار والعنايات على اللّهجات العربيّة، وازدهر البحث في هذا المجال بما أفاد العلم اللغويّ الخالص من دون شك، لكن

مناورات التوظيف لم تكن خافية، ولا متخفية، وهكذا أمعن المستشرقون في تجنيد البحث الفيلولوجي، سواء منه ما كان في الساميات أم ما تركّز على دراسة اللّهجات العربيّة بُغية تنميطها وكشف أنساقها، إلى أن تهيّأ كل شيء لإطلاق الدعوة إلى نبذ اللُّغة العربية وإحلال بناتها محلّها، وكان المثقال الأكبر في الحبكة الفكريّة والاستدراج الذهنيّ هو القياس المتعجّل بين ما حصل للغة اللاتينية، وما يجب أن يحصل للغة العربية، كما سبق أن ألمحنا إليه آنفًا. وكانت الأشياء تُقدّم وكأنّها قانون من قوانين التاريخ الصارمة.

ودارت عجلة الزمان، فمضى عهد وجاء عهد، وقامت الثورة الإلكترونيّة، وظهر النظام الجديد بأمميّته وعولمته، وبكونيّته الثقافيّة. وتعزز المخزون الإنساني بعلم اللسانيات الذي حقق إنجازات كاسحة حتى أضحت المعرفة الكاشفة للظواهر اللُّغوية بطريقة علمية دقيقة سلطة في حد ذاتها. وإذا بالتاريخ يُعيد نفسه، وإذا ببعض الأغرار من العرب أنفسهم قد حملوا التاريخ على أن يُعيد نفسه، فانصاع بُرهة ثم تأبّى، وكانوا في ذلك متسارعين إلى إرضاء أساتذتهم الغربيّين، مُتهافتين على استدرار الشهادة منهم بأنهم نجباءُ وبأنهم أوفياء، لكنهم لم يُخلصوا للعلم، فخذلهم العلم بعد أن أمهلهم ردحًا من الوقت، فلقد تطوّرت المعرفة اللسانيّة، وهي اليوم تكاد تشفق بأطروحات بعض الباحثين العرب الذين انتموا إلى علم اللُّغة في أواسط القرن العشرين، لكن قَدمهم -تحت وقع الانبهار- قد انزلقت على مَرْكب القياس الخاطئ في موضوع اللُّغة العربية وعلاقة اللهجات بها، وفي ما حدّثتهم به الظنون بشأن الحركات الإعرابية حتى أنكر بعضهم الحقيقة التاريخيّة لخصائص اللُّغة العربية، لا سيما صفتها الإعرابية المحايثة[٢]. ثمّ انساق منهم جمع بين غرّ وماكِر، فتنادوا باللُّغة الثالثة، وتمادحوا بلغة الكادحين، وتستّروا بقميص الواقعية، وما علموا أن في ندائهم مَحقًا لهُويّتين: هُويّة اللُّغة العربية الفُصحى، وهُويّة اللّهجات العامية التي تمثّل كلّ واحدة منها منظومة لسانية متكاملة. لكن بين الإقرار بالحقيقة العلمية وتسخيرها لأغراض سياسيّة بونًا بائنًا.

أمّا الخطر الكبير الثاني فهو خطر التحالف الذاتيّ، وهو لا ينعقد بين الخارج والداخل، وإنّما يقع في حدود الدائرة الداخليّة. والمعضلة الكأداء إنما تقبع في زاوية التحالف الخفيّ الصامت بين الكونيّة الثقافيّة في حربها اللغويّة ونزعتنا الجامحة نحن العرب نحو تلهيج الثقافة. وهنا يركن أكبر التباس، وأعظم سوء فهم: فاللّهجات اللغويّة جزءٌ من كياننا الحيّ، بها نعيش، وعليها نتربّى، ومعها نُسافر في رحلة الوجود: نأكل بها، ونلبس بها، ونفرح ونحزن بها، ونحب أو نكره ثم نعشق أو نبغض بها أيضًا. إن الذي كان قدره أن يختص بعلم اللُّغة هو الأولى بأن يُدرك ما في كل لهجة عربية من أسرار التركيب ومفاتن الإيحاء وألغاز الدلالة، وهو الأجدر بأن يقرّ بأن عبقريّة الإنسان لا تتجلّى في شيء كما تتجلّى في لغته التداوليّة المكتسبة بالأمومة. وهو الأعلم بأن في كل لهجة عربية صيغًا لو طاف بسائر اللهجات العربيّة، وبكل مستويات اللُّغة الفُصحى، ثم عرّج على ما يعرف من لغات كونيّة عالميّة لما وجد لها بديلًا مُطابقًا، ولما استطاع أن يترجمها ترجمة تفي بكل شحناتها التصريحيّة والتضمينيّة؛ فكأن اللهجة بهذا الاعتبار عنوان الهُويّة الفرديّة في بُعدها الذاتيّ الحميم. لكن الإقرار بكل ذلك لا يمنعه من اتخاذ الموقف الحضاريّ المسؤول، وهو أنّ تكريس اللهجة حاملًا للرسالة الثقافيّة، وبديلًا من اللُّغة القوميّة لهو الانتحار الجماعي على عتبات قلعة التاريخ. ولن يسألنا أحدٌ برهانًا جديدًا، فلو فعل لأحلناه إلى تجارب سائر الأمم، وإلى مواقف سائر الشعوب، اللهم إلا إذا كان يظن -واهمًا- بأن لهجات جميع هؤلاء لم تكن تحمل هي الأخرى مخزونًا عاطفيًّا مماهيًا لأحاسيس أهلها الناطقين بها.

قضيّتنا المستعصية اليوم هي أنّ الوعي اللغويّ لدينا ينبري حاضرًا ما دام الأمر متعلّقًا بمستوى المعرفة التي يَحْملها الحرف المكتوب، فإذا غاب النصّ والمتن والخطّ، غاب بغيابها وعيُنا بوزن اللُّغة، ووعيُنا بخطر اللُّغة، ووعيُنا بأنّ اللُّغة سلاح حضاريّ بأيدينا، فإذا زهدنا فيه انقلب علينا. معضلتنا أنّ وعينا اللغويّ يسكن فيتخدّر وينام إذا تعلق الأمر بالثقافة المحمولة على القنوات التواصليّة غير الخطيّة. والحال أن المسألة واحدة، والهمّ مشترك، والخطر على

---

٢ وهو ما وقع فيه عالم اللغة د. إبراهيم أنيس، وخصّص لنظريّته هذه كتابه: **من أسرار اللغة**، ط٥ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٥). وقد سبق لنا أن تناولنا المسألة بإسهاب وذلك في: **العربية والإعراب** (تونس: مركز النشر الجامعي، ٢٠٠٣) ص١٥٣-١٩٥.

قدم من التوازن التّام. بين المسرح والسينما، وبين الرسم والنحت، وبين طيّات الموسيقى الناطقة، يضيع وعينا فلا نتساءل بأيّ لغة نتداول الثقافة، وكأننا ننسى أنّنا في كل ذلك لم نغادر أبدًا حرم الفكر، ومحراب العقل، ومدارج التأمل الإنسانيّ الخالص. إن عالم اللسانيات ليعلم علم اليقين بأن اللّهجة التي تُنعَت بالعامية، أو بالدارجة، هي من أقوى الطاقات الثقافيّة الحاملَة لخصائص الإبداع، في الغناء، وفي الشعر: شعبيًّا، أم ملحونًا، أم نبطيًّا، وفي النص المسرحي، وكذلك في سيناريو الأفلام التلفزيونية والسينمائية. ولن يكون عالم اللسانيات مخلصًا للمعرفة المتجرّدة، ولا منصفًا لحقائق التاريخ الموضوعيّة، لو أنّه زعم أنّ على العرب اليوم قاطبة أن يهجروا لهجاتهم في الأغنيّة، وفي المسرح، وفي السينما ليقفوا كل إبداعاتهم الفنيّة على العربية الفُصحى. لكن الانحراف التاريخيّ هو في تلهيج الخطاب الثقافي بما هو خطاب يتحدث عن الإبداع، وبما هو كلامٌ نَصفُ به الفن ونحلّله وننقده، وبما هو لغة نتحدث بها عن لغة.

كيف لا ننتبه إلى غياب الوعي اللغويّ عندما نتناول الشّأن الثقافيّ: نتمثّل الإبداعَ، ثم نتداول الحديث عنه باللّهجة العامية، والحال أنّه في أرقى منازل الإفصاح، والمتحدث عنه –مثل الذين يتحدّث إليهم– من أقدر النّاس على استيعاب الأداء اللغويّ القويم. يرسم الفنان لوحاته، ويعرضها، لكن الناس يتجادلون بشأنها، ويجادلون مبدعَها فيها، ويدور ذلك على منصّات الإعلام المسموع والمرئي، ولا أحد يحسّ بالتناقض الصارخ بين حضور إبداع الفن وغياب إبداع اللُّغة، فكلٌ على شاكلته في الرطانة واللّغط. ويناقش المثقفون شؤون المسرح وشؤون الشعر وطبيعة القصائد، فينزلقون إلى الحوار الماحي لمراسم الإبداع، ولا يعون ولا يشتكون، بل يحتفون بما يقولون على مصادح المذياع، وبين تجهيزات التلفزيون.

ذلك هو تلهيج الثقافة، يبدأ من الخطاب المسوّغ على الفن، وينتهي بخطابنا الذي نتحدّث به عن هموم الثقافة ذاتها على المنابر وفوق منصّات النوادي والملتقيات، بل والمؤتمرات، وأعظمْ بها من مفارقة: ما أن نُغادر مراسم المكتوب والمقروء حتى تستهوينَا قوانين المجهود الأدنى، فكأن العربية أمٌّ لا تُفصح عن نفسها، بقدر ما تُفصح عنها بَناتها. إنّه الخطر الذاتيّ يأتي مُضافرًا للخطر الموضوعيّ، وإنها لحالة من الانفصام: فالخطاب الثقافيّ محمول على نظام لغويّ، بينما الخطاب الواصف للثقافة، أو الناقد للإبداع، محمول على نظام آخر مغاير له. نستقبل الثقافة الفُصحى، ثم نعمل على تلهيجها حتى لنكاد نعزل العربية عن السياق التداوليّ الحي. ربما يكون الخطر التاريخيّ آتيًا من أهل القرار الإجرائي في مجتمعنا العربيّ عندما لا يُولون المسألة اللغويّة حجمها الحضاريّ التي هي متّسعةٌ له، قادرةٌ عليه، موكّلةٌ به، وعندما يغفلون عن أنّ بقاءهم وبقاء رعاياهم متوقفان على بقاء هويّتهم، وأنّ بقاء هويتهم مرصود ببقاء لغتهم القوميّة الجامعة. لكن الخطر الأدهى هو أن المثقف العربيّ ما انفك في كثير من الأحايين يتحوّل إلى متواطئ على الثقافة، بل على الهُويّة الثقافيّة التي بها قوام وجوده الحضاريّ، وعليها مدار صيرورته التاريخيّة.

إنّ المثقّف الذي يدير شأنه الفكريّ والأدبيّ والإبداعيّ بلغته القوميّة، وهو يخطّ ويكتب ويدوّن وينشر ويُساجل، ثمّ إذا حاور –أو ارتجل، أو تحدّث عبر أمواج الأثير، أو على شاشات المرايا– توسّل باللهجة، لهو مثقف متواطئ على ذاته الثقافيّة، ولا يعنيك منه ما قد يبدو عليه من نزعة المجهود الأدنى انسياقًا مع الكسل الذهنيّ، أو اتقاءً لركوب المحاذير. إنه يَحيك المشهد الأول من تراجيدية الضياع اللغويّ الذي ينذر بانسلاخ الهُويّة الحضاريّة.

لا ننفكّ نردّد أنّ اللُّغات الأجنبية في ما مضى كانت عدوًّا أيديولوجيًا يوم كان الصّراع الحضاريّ معتمدًا على الاكتساح العسكريّ، وكانت المذهبيّات رأس الحربة في المعركة. أمّا اليوم، فإنّ اللّهجات المُهدّدة لبقاء اللُّغة القوميّة الفُصحى هي العدوّ الثقافيّ الأشرس، لأنّها تنتصب حليفًا موضوعيًا للكونيّة الغازيّة –كما أسلفنا–، ولأنها بين أيدي فرسان الأميّة ومَهَرة التدويل حليف إستراتيجي ليس كمثله حليف. بل لنقُل غير متوجّسين ولا مُهادنين: إنّ اللغات الأجنبية قد كانت فعلًا عدوًّا تاريخيًّا، وستظلّ فعلًا عدوًّا تاريخيًّا، لكننا مدعوّون اليوم إلى أن نتّخذها حليفًا إستراتيجيًّا بعيد المدى، فنستنبط معها عقد شراكة بكل فوائضه القيميّة المُربحة. أمّا اللهجات –لا باعتبارها أداةَ تعبير

حيّ تلقائي، وإنّما وسيطًا ثقافيًا، وناقلًا للمنتج الفكريّ والإبداعي عند التواصل والمشافهة- ، فإنّها شقيق طبيعيّ يتحوّل على أيدينا إلى عدوٍّ أيديولوجي بكلّ قِيَمِه السلبية الناسفة.

إنّه لا ثقافة بغير هُويّة حضاريّة. ولا هُويّة بغير إنتاج فكريّ. ولا فكرَ بغير مؤسّسات علميّة متينة. ولا علم بغير حرّية معرفيّة. ولا معرفة، ولا تواصلَ، ولا تأثيرَ إلا بلغة قوميّة تضرب جذورها في التاريخ، وتُشارف بشموخ حاجة العصر وضرورات المستقبل. إنها تقاطعات بالغة التداخل بين الشأن اللغويّ والشأن المعرفيّ والشأن الاقتصاديّ، ولا جامع لها كلها إلا مؤسسة صناعة القرار[٣]. من ظن أنّ اللُّغة شيءٌ والسياسة شيءٌ آخر، فقد وضع نفسه خارج منطق التاريخ، ومن توهّم أن الخيارات السياسية تستقيم بمعزل عن الخيار اللُّغوي فقد ظلمَ السياسة، وظلم اللُّغة، وظلم نفسه. إن المسألة اللغويّة قائمة في جوهر التصوّر السياسي من حيث هو إدارة حياة الناس في معاشهم، وفي إنجازاتهم، وفي أحلامهم، أما ما يتّصل بعوالمهم الرمزية من فن وإبداع فلا معنى لشيء من كل ذلك خارج الخيار اللُّغوي. اللُّغة ملازمة للسياسة، إنها العنصر المحايث له بالفعل، أو بالقوّة، غير أنّ المنسيّ في القضية -أو المغفلَ- هو أن السياسة مُلازمة للُّغة، بمعنى أن الوجود اللغويّ -بطرفيه المتناهيين اللذين هما البقاء والاندثار- مرهونٌ بالفعل السياسيّ، كإدارة وقرار وإنجاز. إن هذا التلازم يتجلّى أحيانًا فيدركه ذوو النظر المتأنّي، ويتخفّى بتستر بالغ في أحيان كثيرة أخرى، وهو في حالات السِّلم أكثر انحجابًا مما هو عليه في حالات الصراع.

إنّ السؤال المتعلّق بمصير اللُّغة العربية ربّما كان في ما مضى -ومن خلال مُنعطفات زمنية وتاريخية مختلفة- ضربًا من الاحتشاد الوقائي. وقد كان بالفعل كذلك منذ بداية النهضة العربيّة الحديثة، واستمرّ على ما هو عليه عندما جثم الاستعمار، ثم تمكّن واشتد طيلة سنوات المقاومة والتحرير، لكنه في هذا الزّمن الجديد، ومع تفتّق التاريخ عن الاستعمار الثقافيّ الجديد، قد غدا سؤالًا راهنًا، ضاغطًا، حارقًا، لا يحتمل التأجيل، بل أضحى من أمّهات الأسئلة لأنه بثقله الرمزيّ يقوم مقام أركان الصراع الكلاسيكية كلها: السياسيّ والحربيّ والاقتصاديّ والفكريّ. نؤكد هذا ونحن نرتجي أن يخبّئ لنا الربيع العربي مفاجآت سعيدة تُعيد الاعتبار إلى اللُّغة القوميّة، وتُعين على تطهير أحاسيسنا عن الهُويّة.

من قبلُ -في حقبة الاستعمار التقليدي وما تلاه من موجات التحرّر والانعتاق- كان الخطاب السياسيّ الرّسمي لدى السلطات الاستعماريّة يتفصّى من مسؤوليّة العداء الثقافيّ، ويتنصّل تبعًا لذلك من كلّ المرامي الحضاريّة البعيدة، ويقدّم نفسه على أنّه حركة تمدينيّة ذات مقاصد إنسانيّة نبيلة، وهكذا كان الخطاب الاستعماري خطابًا تبشيريًّا، يُخاتل ليتستّر على قناعات أصحابه بأفضليّتهم الثقافيّة. أما الحقيقة التي أعقبت ذلك، فتتمثّل في تحوّل الخطاب الرسمي من خطاب يوازن بحذق سياسيّ بين المصرّح به والمسكوت عنه، إلى خطاب مجاهر يُعلن استعلاءه الحضاريّ، ويُكاشف بتهجين الآخر، ولا يتردد في إبراز قناعاته التي تشرّع لأفضليته الثقافيّة بناء على دونيّة سائر الثقافات الإنسانيّة. والذي أعان الآخر على الضخ في أوداج خطاب الاستعلاء هو المأزق الذي آلت إليه دولة الاستقلال على مدى نصف قرن، إذ أخفقت في إرساء منظومات الحكم الرشيد؛ حتى جاءت بشائر الربيع العربيّ الذي انبرى يُطهّر الواقع التاريخيّ من الأنظمة الاستبداديّة، مُستصفيًا ما يصلح، وكانسًا ما لا أمل في صلاحه. لكن هذا الواقع الجديد لا يزال يمور في فوران تاريخيّ لا نستطيع الآن استشراف مآلاته الثقافيّة واللغويّة، ولم نرَ -إلى حدّ الآن- انبثاق وعي حضاريّ جديد يحمل رؤًى جديدة تُعطي معنًى عميقًا للربيع العربيّ. هناك جملةٌ من الحقائق جلّاها العلم اللسانيّ، واعتمدها على نطاق كلّي، وكان أهله واعين بأنّها ليست اكتشافات بالمعنى الحقيقي، بل إنّ بعضها يُعدّ من البديهيات، لكن الحدث الجديد تمثّل في إيضاح أمرها وتأهيلها إلى منزلة المفاتيح الإجرائية الناجعة. من تلك الحقائق التي غدت مثل المُسلّمات، أنّ اللُّغة تحيا وتدوّن وتبقى بفضل التوارث الثقافيّ. وهو ما يتضمّن النفي القطعيّ لمبدأ

٣ الطاهر لبيب، "عودة إلى المسألة اللغوية"، مجلّة **الحياة الثقافية**، العدد ١٧٢ (٢٠٠٦)، ص٣-١٢.

الوراثة الطبيعيّة في الظواهر اللغويّة -كما سبق أن أشرنا إليه-، لأن أيّ مولود إذا نقلناه في سنواته الأولى من بيئته الاجتماعيّة، وأسلمناه إلى بيئة أخرى، فإنّه ينشأ على اللّغة التي يتداولها مَن حلّ بينهم كما لو أنّها لغة أمّه وأبيه، فأمر اللّغة مشدود بالكلّية إلى قانون الاكتساب الذي هو ركن متين من أركان النسق الثقافيّ بنواميسه المجردة كلها، وآلياته الإنجازيّة الفاعلة كلها.

ومن الحقائق العلميّة التي لها أن تتألّق الآن في ضوء الشّطرنج الدوليّ الجديد، الحقيقة التي تصف الرابطة المعقّدة القائمة بين اللّغة والفرد والجماعة. ومدارُها أنّ اللّغة سابقةٌ للفرد، باقيةٌ بعده، لا تحيا إلا بتداول الأفراد لها، لكنها تموت وتنقرض إذا ما أعرض الأفراد عن تداولها. من هنا ينفتح باب كبير لدراسة أبعاد هذه العلاقة الجدليّة حين يتناولها علم اللّغة الاجتماعيّ من زاوية الهرم المجتمعيّ، وكيف تنتظم الصّلة بين قمة الهرم فيه -وهي سلطة القرار- وقاعدته، وهي جموع الجماهير. وهكذا، تتأسس سلسلة من المُسلّمات، فاللّغة "تشتغل" بفضل عَقد ضمني بين الأفراد، وهو عقد ضمني بالضرورة، لأن مجرد التداول بشأنه يجعل اللّغة تتحوّل من وظيفتها الطبيعيّة، وهي الحديث عن الكون والوجود والعلم، إلى الحديث عن نفسها. واللّغة هي الأنموذج الأقصى الذي يُجسّم بالإطلاق مفهوم الملكية المشاعة، ولو أنّ أحدًا أراد أن يُضيف إلى اللّغة شيئًا -في مفرداتها، أو في مجازاتها، أو في صيغها وتراكيبها- فإمّا أن يرفضه الاستعمال فيذهب هدرًا، وإمّا أن يتقبّله فيكون ذلك بمنزلة التخلّي الواعي عن الملكية الفرديّة، وإسهامًا طوعيًا في كنوز الثروة الجماعيّة على الشياع.

ثمّ إنّ اللّغة هي التي تنتقل بالأفراد من جماعة بشريّة إلى مجموعة ثقافيّة، وهذا على وجه التمحيص يعني أنّ الرابطة اللغويّة أقوى من الرابطة السياسيّة، لأنّ الجماعة البشريّة إذا ترابطت سياسيًا كوّنت مجموعة وطنيّة، وهذا لا يقتضي بالضرورة أن يكون التجانس الثقافيّ قد قام فعلًا بين أفراد المجموعة بمجرد الانضواء تحت الرابطة السياسيّة الواحدة، والتاريخ -القديم منه والمعاصر والحديث- مليء بالشواهد الدالّة. ويكفي أن نتبيّن كيف انفلقت كيانات سياسيّة كان يُظنّ أنّها التحمت بمجرد انصهارها في سياج الدولة السياسيّة، لكن سلطة الثقافة كانت أقوى، فتطايرت المنظومة إلى دول إثنية ثقافيّة، شأن ما حصل في يوغسلافيا، وفي تشيكوسلوفاكيا، وفي ما كان يُسمّى بالاتحاد السوفياتي. أمّا الشّاهد المضادّ، الذي يُبرهِن على أنّ السياسة والاقتصاد والأيديولوجيا هي كلّها أضعف من الثقافة المتجانسة؛ ومن اللّغة المشتركة؛ ومن التراث الفكري الواحد، فهو توحّد ألمانيا بعد سقوط جدار برلين.

إنّ الخبراء العالميين هم أدرى الناس بأنّ أداء الفرد اللغويّ لا يُمكن أن يرتقيَ ذهنيًا بأي لغة أجنبية ما لم ينطلق من امتلاك تام للمهارة الأدائيّة بواسطة طريق اللّغة القوميّة، أي بواسطة اللّغة التي يرتبط بها الاكتساب الأموميّ، وما يُرافقه من شحن بالقيَم الوجدانيّة والعاطفيّة والروحانيّة، وحتى الأسطوريّة أحيانًا. وهذا مما يندرج ضمن الحقائق المعرفيّة على الإطلاق، لا على وجه التقييد، وهو في مكاسب علم اللسانيات من صنف الحقائق اليقينيّة القاطعة، لأنه في منزلة الكلّيات التي تنطبق على كل فرد آدميّ، وفي كل عصر من العصور، ومع كل ثقافة من الثقافات، وانطلاقًا من أي لسان بين الألسنة البشريّة الطبيعيّة. وإذا ما رمنا التعريج على ما وراء هذا التواشج اللّغويّ-السياسيّ على بساط الوقائع التاريخيّة، ساغ لنا أن ننتبه إلى التعديلات الطارئة على ساحة المعارف والبحث العلميّ، فلقد انبثق عن ذاك التعالق حقولٌ من البحث، هي مثل فروع من الاختصاص العام ضمن شجرة اللسانيات الكبرى، **أولها** حقل التخطيط اللغويّ، و**ثانيها** حقل السياسة اللغويّة، و**أخيرها** حقل الحقوق اللغويّة. إنّ اللغات البشريّة تتولّد وتحيا وتموت، وقد يبلغ بها الاحتضار مشارف الفناء، فيقيّض التاريخ لها من ينفخ في أنفاسها، فتنبعث انبعاثًا جديدًا، فيشتدّ عودها، وتستقيم هامتها. ولئن كان الأصل في اللغات أن تعيش بفطرتها، وأن تفنى بفعل الزمن فيها، فإنّ التاريخ لقّننا من الدروس ما به نسلّم أيضًا بأنّ اللغات قد تُقتل قتلًا فتُباد، أو تُبعَثُ بعثًا كأنها هو الإحياء بعد المات.

الحاصل لدينا من كل ذلك هو أنّ الظاهرة اللّغوية ظاهرة طبيعيّة، بمعنى أنّها تسير من تلقاء كينونتها وفق نواميس خفيّة تحدد سيرها على نحو مُطلق يَصْدق على كل الألسنة البشريّة، ثم على نحو مقيّد ينطبق على الألسنة الطبيعيّة كل

لسان منها على حِدة بحسب خصائصه الذاتيّة، وبحسب طبيعة الأسرة التي ينتمي إليها، والفصيلة التي يندرج في خانتها. لكن الحاصل الأهم هو أنّ الإنسان بوسعه أن يتدخّل في الظاهرة اللُّغويّة -تمامًا كما يتدخّل في عديد الظواهر الطبيعيّة الأخرى- فيحدد مسيرتها، ويتحكّم بمجريات أحداثها، وقد تصل الإرادة البشريّة في توجيهها للظاهرة اللُّغويّة إلى حد إبادتها، وهي في أوج تألّقها، أو إحيائها، وهي على عتبة مدافن التاريخ. إنّ اللُّغات تُترك على عواهنها فتتغير وتتبدل، فتستحيل عبر القرون من هيئة إلى هيئة حتّى تنحل إلى ألسنة تتغاير، ثمّ تنفصل عن الأم الأولى، ثم يتباعد ما بينها من أواصر النّسب حتّى تتمايز وتتباين، فتمسي ألسنة مختلفة. غير أنّ تبدّل اللغات وانسلاخها عبر الزمن قد تحف بهما ظروف تاريخيّة تكبح نزوع الظاهرة الطبيعيّة نحو التّبدل، فيستمر كيانها، ويُكتب لها الدوام فتبقى، ويتعطل حيالها قانون التاريخ القاضي بفنائها عبر الانسلاخ.

إنّ علاقة اللُّغة بالسّياسة أمر بديهي، لكن علاقة الخيار اللُّغويّ بالصّراع السياسيّ الممتدّ على الزّمن الطويل أقلّ انجلاءً، لذلك يُمكننا أن نقول إنّ الوعي به مسبار نقيس به انخراط شعب من الشعوب -أو أمة من الأمم- في النسق التاريخي الواعد، ولئن أجمع العرب -أو كادوا يجمعون- على أن التفريط في الأرض، مثل الإقرار بشرعية اغتصابها، يُهدد وجودَهم، فإنّهم مثل الغافلين عن أنّ التفريط في لغتهم القوميّة سيكون هو المسوّغ للتّفريط بالأرض، وما كان للكيان المغتصب أن يُحييَ لغة أشرفت على الممات؛ فارتكنت على رفوف اللغات غير المستعملة؛ لولا أنّه يعتزم المضيّ في ليّ ذراع التاريخ واختراق قوانين الحق الشرعي.

سنقول مبدئيًا إنّ الهُويّة في مفهومها الشامل قيمة جوهريّة في حياة الإنسان بوصفه كائنًا ثقافيًا قبل أن يكون كائنًا بيولوجيًا، وجوهرُ الهُويّة الانتماءُ، وهو الذي به يفارق الإنسان آدميّته الغريزية مرتقيًا إلى آدميّته المُتساميّة. والانتماء مضمونٌ وإبلاغ، فأمّا المضمون فعقيدة تكفل له الإيمان، وتقيه شرّ الضياع في الوجود، وأمّا الإبلاغ فلغة تؤمّن له التواصل الإنساني الخلّاق. فإذا تصاقبت دائرة الإيمان ودائرة اللسان كان الانتماء إلى التاريخ، وكان الاستشراف إلى المآل. سيبدو غريبًا لكثير من الناس أن نقول لهم إن قبول تفتيت اللُّغة القوميّة هو الخطوة الأولى الحاسمة نحو قبول تفتيت الذّات، وقبول تفتيت الهُويّة، فقبول تفتيت السيادة، ثم قبول تفتيت الأرض. وسيبدو لهم ذلك غريبًا، وغيرُ بعيد أن يبدوَ لهم مستهجَنًا، وأن يتأوّلوا أنّه استنفار مدفوع بعقدة المؤامرة.

عندما نؤكّد أنّ اللُّغة مكوّنٌ جوهريٌ ضمن معمار السياسة، فإنّنا نتعامل مع المسألة من منظور اختباريّ، يُمليه الغطاء العقلانيّ الذي يتحرّك تحت قبائه الفكر النقديّ، كما أنّنا نشخّص "الموضوع" أكثر ممّا نفحص "الذّات" كي نجسّ نبضها. وبين الموضوع الإنسانيّ والذات الجماعيّة جسر واصل، تجسّده الدساتير التي يتأسّس عليها مفهوم الدولة، وهنا ينبري مشهد قارع يتناساه الناس لفرط بداهته: فالدستور -في أغلب الحالات- ينصّ على اللُّغة القوميّة التي يتعلّق بها الشعب لتكون جزءًا جوهريًا في تحديد هُويّته، وقد يعتمد الدستور مبدأ التّعدد اللُّغويّ، لكنه يُحدد مكوّناته بالتنصيص الصريح. وهكذا، نجد جلّ الدول تنص في دساتيرها على ما تعدّ أنّه هو اللُّغة القوميّة. والبلاد التي لم ينصّ دستورها على ذلك فلأن الجميع يعدّ سيادة اللُّغة القوميّة أمرًا بديهيًا ليس بحاجة إلى التنصيص عليه، كما كانت الحال عند الفرنسيّين حتى استدركوا أمرهم، فسارعوا في عام ١٩٩٢ إلى تنقيح دستور بلادهم كي ينصّ على أن اللُّغة الفرنسيّة هي لغة البلاد شعبًا ودولة. إننا في سياقنا هذا، نبتغي الاستدلال على الرابطة المتينة بين الهُويّة واللُّغة فحسب، ونروم إجلاء الشاهد على نُبل الإحساس بالحميّة الوطنيّة من خلال أداة التخاطب الرسمية. والأهم من ذلك كله، هو إثبات وجاهة القرار الصادر عن السلطة السياسيّة، وتأكيد ما يُصطلح عليه بالتشريع اللغويّ[٤].

هو ذاك الذي نبغي، فنحن نبحث عن استزراع الوعي اللغويّ من خلال الوعي السّياسيّ، أن نؤصّل الوعي من خلال الوعي المضادّ، نحن نطمح إلى أن يتصالح العرب مع هُويّتهم بمجرد أن يتصالحوا مع لُغتهم، وما من سبيل إلى

---

٤ عثمان سعدي، **١٥ سنة من النضال في خدمة اللغة العربية** (الجزائر: الجمعية الجزائرية للدفاع عن اللغة العربية، ٢٠٠٥).

ذلك إلا حين يُدركون التماهيَ الأقصى بين السياسة واللُّغة والهُويّة. أفلا ينظرون إلى عدوّهم كيف بعث الحياة في لغته بعد الممات، فلم تمض خمس سنوات على اغتصابهم حق الأرض، بعد قرار التقسيم، في عام ١٩٤٨ حتّى بادروا إلى إنشاء مجمع اللُّغة العبريّة عام ١٩٥٣، ثمّ كوّنوا مجلسًا أعلى يضم نحو أربعين لجنة متخصّصة في كلّ الفروع العلميّة والفكريّة والأدبيّة والفنيّة، تهتمّ بمسايرة اللُّغة للتطور المستمر، واستحداث المصطلحات والمفردات العبرية التي تُغطي الحاجة في كل المجالات، وما يتفق عليه منها ينشر في الجريدة الرسمية، ويُصبح العمل به إجباريًّا في الدوائر الحكوميّة والمؤسسات المدنية والجامعات ودور التعليم ووسائل الإعلام بأنواعها، ويعاقب القانون كل من يخالف ذلك ولا يلتزمه، وبذلك استطاعوا أن يبعثوا الحياة في اللُّغة العبرية بعد أن شبعت موتًا، وخلقوا لها كيانًا بعد أن كانت أثرًا من آثار التاريخ، وهم يقولون: إنّ اللُّغة العبرية هي المعبّرة عن شخصيتهم وثقافتهم وتاريخهم، والجامعة لكيانهم المشتت، والصاهرة لكل اختلافاتهم الفكريّة، والرابطة لوحدتهم وتضامنهم[٥].

إنّ التشريع اللُّغوي مسألة غاية في الدّقة والتأثير، وهي قضيّة مبدئيّة تطفو على سطحها الهواجس المغمورة والإشكالات المزهود فيها[٦]؛ والعرب -من فرط ثقتهم بأنّ عوامل التهرئة لا يمكن أن تنال من لغتهم، ولا أن تأتيَ على رسمها- زهدوا في أخذ أنفسهم بالحذر، وأغمضوا أعينهم عن الاستشراف المستقبلي الحصيف. إنّ موضوع الهُويّة أصبح يستلزم منا طرحًا جديدًا، وذلك في ضوء سببين اثنين، **أوّلهما** تغيّر المشهد الثقافيّ الإنسانيّ بما أفضى إلى انقلاب مرجعيّاته، وإلى اضطراب سُلّم أولويّاته؛ **وثانيهما** تصدّر العامل اللغويّ أمام سائر المقوّمات التي منها تتكوّن منظومة قيَم الانتماء الحضاريّ. لقد كان بديهيًّا أنّ الهُويّة ترتكز على أركان تاريخيّة يتصدّرها الانتماء إلى أصول سلاليّة واحدة، وهي تلك التي تُمثّل خريطة الأجناس والأعراق، ثمّ تأتي اللُّغة عنصرًا معبّرًا عن ذاك الانخراط السّلاليّ، وبعد ذلك تأتي المُعتقدات التي طالما كانت الجامع بالضرورة في مختلف الثقافات. وعرف العرب - خلال القرن العشرين- من المذاهب السياسيّة التحزبيّة ما أدخل تعديلًا على سُلّم الرُّتَب، فأقام الهُويّة على وحدة الانتماء السلاليّ، ووحدة اللُّغة، ووحدة التاريخ، مُسقطًا بذلك الركن الروحي وإن عدّه مقوّمًا مؤازرًا لمنظومة القيَم التي عليها يستوي معمار الهُويّة، وكان في ذلك تصورٌ إستراتيجي يهدف إلى توحيد صف العروبة بمختلف المعتقدات الروحيّة القائمة بين أبنائها، غير أنّ المشهد الكونيّ قد تغيّر على نحو جذري، بل قلْ قد انقلب سُلّم القيَم الذي كان يحكمه، ولا يمكن النفاذ إلى العلل الكامنة في المسألة اللُّغوية ما لم نعِ الفروق الباطنة في علاقة السياسة بالثقافة أولًا، وفي علاقة الثقافة بالهُويّة تاليًا، ثمّ -باستتباع حتمي- في علاقة اللّغة بالسّياسة، كما سبق أن شرحناه. ومهما تكن درجة الوضوح التي عليها مشاهد القراءة الفكريّة فإنّ القضية تظلّ مرهونة بمدى وعي أصحاب القرار السياسيّ بمكوّناتها.

إنّ الصّراع على الأرض، والصّراع على الثروة، والصّراع على الماء، كلّها مطايا للصّراع على السّيادة، وعلى المجد، وكلها صراعات بادية للعيان، لكن الصراع الأدقّ والأعمق والأبقى -وربّما الأعنف- إنّما هو صراع الهُويات. وراح بعضُ العَلماء اللُّغويين ينادي من أجل ذلك بتأسيس منهج جديد في مبحث العلم اللغويّ يقوم على مراجعات بعض المُصادرات التي سَلّمت بها اللسانيات الحديثة. من ذلك ما فعله جون جوزيف، إذ دعا إلى إدراج موضوع الهُويّة ضمن الدراسة اللسانيّة، ناقضًا بذلك ما كان شائعًا من أن مسألة الهُويّة لا يمكن فحصها بمعايير العلم الموضوعيّ، إذ تُفسِد مشروع اللسانيّات كلّما حاولنا إقحام الهُويّة في مواضيعها[٧].

إنّ هذا التغيّر العميق الذي اخترق جوهر مفهوم العلم لم ينشأ من فراغ، ولم يأتِ ثمرًا لنزوةٍ منهجيّة، بل نراه امتدادً

٥ صالح بلعيد، **منافحات في اللّغة العربية** (تيزي وزو- الجزائر: جامعة مولود معمري، ٢٠٠٦)، ص ٦١ -٦٢.

٦ راجع في هذا الصدد: أحمد مطلوب، **التشريع اللغوي** (بغداد: منشورات المجمع العلمي، ٢٠١١).

٧ جون جوزيف، **اللغة والهويّة: قوميّة -إثنيّة- دينية**، ترجمة عبد النور خراقي، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٤٢: أغسطس ٢٠٠٧ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٧)، ص٣٥-٤٨.

طبيعيًّا لِما طرأ على المشهد الإنساني كلّه في ما يتّصِل بالقضايا الثقافيّة الكليّة. فها هي اليونيسكو تقرّر في مؤتمرها (المكسيك ١٩٨١) إعلان مبدأ حوار الثقافات، وتُخصّص له عقدًا من السنين سُمّي بـ "العشريّة الثقافيّة" (١٩٨٨ - ١٩٩٧)، وأفضى إلى تقرير جاء في صيغة مجلّد ضخم بعنوان: **تنوّعنا الخلّاق**[٨]، ثمّ تواصل الجهد الأمميّ في سعي حثيث نحو تحقيق معاهدة دوليّة تكون بمنزلة "الإعلان العالمي عن التنوّع الثقافيّ"، من أهمّ مبادئه إقرار حقّ الدولِ في انتهاج السياسات الثقافيّة التي تُحدّدها لنفسها، وإقرار مبدأ حماية المُنتج الثقافيّ الخاص بكل شعب، وإقرار حقّ كلّ شعب في التمسّك بلغته القوميّة بوصفها الرمز الأكبر لهُويّته الثقافيّة، لذلك أُضيفت إلى ميثاق التنوّع الثقافيّ وثيقة الحقوق اللغويّة. وقد جاء في ديباجتها أنّ "اللُّغة ليست أداة للاتصال واكتساب المعرفة فحسب، بل هي أيضًا مظهر أساسي للهُويّة الثقافية، ووسيلة لتعزيزها سواء بالنسبة إلى الفرد أو إلى الجماعة". وقد جرت المُصادقة على المعاهدة في ٢٠ تشرين الأول / أكتوبر ٢٠٠٥[٩].

إنّنا -نحن العرب- نمرّ اليوم في المسألة اللغويّة بامتحان تاريخيّ خطير عسير، ونُواجه إشكالات لا تقف عند حدود الشّأن السياسيّ الثقافيّ، وما يُلازمه من شؤون اقتصاديّة، وإنّما نُواجه وضعًا يُمكن في كلّ لحظة أن ينفجر تحت وقع تناقضاته، ويكون انفجاره هديّة ذهبيّة على طبق فضيّ تتلقّفها القوى الدوليّة لُقمة سائغة بلا عناء. لقد سبق للعرب أن استشعروا هذه الظّاهرة عندما أقرّوا في إطار منظّمة العمل الثقافي المشترك (المنظمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم -الألكسو) الخطّة الشاملة للثقافة العربيّة عام ١٩٨٢. غير أنّ الحقيقة الأعمق والأمكن هي أنّ صوغ مشروع ثقافيّ ستظلّ متعذّرة على العرب ما لم يصوغوا لأنفسهم مشروعهم اللُّغوي الذي يكون أرضًا صلبة عليها يشيّدون معمار هويّتهم الثقافيّة.

إنّ السياسة جسرٌ عِماده الثقافة، والثقافة نهر تسقي جداولُه مزارعَ السياسة. والهُويّة قلعة حِصنها الثقافة، وسياجُها اللُّغة. كذا نتبيّن كيف يغفل أهل التدبير عن أبسط الحقائق، وهم الذين يتدبون أنفسهم بأنفسهم لحمل أمانة التاريخ بالسهر على مصائر شعوبهم. فهل من مذكّر لهم بأنّ الحق الثقافيّ غير الحق السياسيّ، وغير الحقّ الاقتصاديّ؟ إنّ الحق السياسيّ يقبل المفاوضة، ويتحمّل المهادنة لأنه لا يتنافى وأسلوب الإمهال، فالزمن قد يتكفّل بتقويته لا بإضعافه. والحق الاقتصاديّ -هو من ناحيته- يقبل المساومة لأنه لا يحمل في ذاته مبدأ المقايضة، والتأجيل الزمنيّ لا يضرّه لأن له ثمنًا يُؤدّى، وقيمة تنضاف. أمّا الحقّ الثقافيّ فهو كلّي وقاطع، لأنه حصري يتقابل ضدّيًّا مع فكرة المُهادنة والإمهال، فهل من مُذكّر بأن الاستحقاق الثقافيّ لا يعرف تدرّج ألوان الطيف، لأنه عماد الهُويّة، فهو مثل القناعات الحميمة، ولأنه جزء من المُسلّمات الذاتية.

لقد سبق لقيادات معسكر الحرب على اللُّغة العربية أن اتخذوا لعبة الخطاب المركّب وسيلة ليدسّوا ما هم مصرّون على دسّه. فالإرهاب في خطاب هؤلاء جميعًا يقدّم بعد تشغيل آليّات اللُّغة والسّياق والمقام حتّى يتمّ الاقتران الذّهنيّ والتوالج النفسيّ فيتحقّق الارتباط بين صورة العربيّ وصورة الإرهاب. وهذه العمليّة -اللغوية الذهنيّة النفسيّة الثقافيّة- هي التي يجري تشغيلها لإحداث اقتران مبطّن آخر يجمع بين صورة العربيّ وصورة المُسلم ذهابًا، ويجمع بين صورة المُسلِم وصورة العربيّ إيابًا، ثم يُمعِن الخطاب المخاتل في مزج الأخلاط داخل سلة واحدة، هي سلّة الإرهاب. وبما أنّ كل عربي مرجعه القوميّ هو اللُّغة العربيّة، وأنّ كل مسلم مرجعه الاعتباريّ هو أيضًا اللُّغة العربيّة، بما هي لغة النصّ المؤسّس، فإنّ اللُّغة العربيّة عن طريق القياس الماكر تُصبح هي الشرارة الكهربائيّة المولّدة للطاقة الإرهابيّة.

---

٨ صيغة العنوان كما جاء في نصّه الإنكليزي هي: **تنوّعنا الخلّاق - تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية**، وقد تولّى ترجمته إلى العربية المجلس الأعلى للثقافة في مصر بعنوان: **التنوّع البشري الخلّاق - تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية**، وقد أشرف على الترجمة وحرّر المقدّمة جابر عصفور.

٩ جرى التصويت بموافقة ١٤٨ دولة، واعترضت على المعاهدة دولتان هما الولايات المتحدة وإسرائيل.

العجيب أنّ مؤسّسة العمل العربيّ المشترك الكُبرى (بيت العرب) لم يخطر لها أن تجعل المسألة اللُّغوية ضمن أولويّاتها المصيرية منذ البدايات، وما هي إلا قد استيقظت بعد خمسة عقود ونصف العقد من انبعاثها، فأولت اللُّغة التفاتة على استحياء يشي بالإعياء الحضاريّ؛ وكأن الموضوع مَرْهم يفيض خارج إناء المصير الكبير، ففي قمّة الرّياض ٢٠٠٧، أُعلن عن إدراج موضوع اللُّغة العربية ضمن أُمّهات القضايا التي تخص العمل العربيّ المشترك، وفي قمّة دمشق ٢٠٠٨، جرت المُصادقة على مشروع النهوض باللُّغة العربيّة للتوجّه نحو مجتمع المعرفة، وفي قمّة الدوحة ٢٠٠٩، جرت المُصادقة على آليّات تنفيذ المشروع وتكليف المنظّمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم بإنجازه. وكان أولو الأمر قد اطمأنّوا منذ أوكلوا كلّ المسائل المتعلقة بالتربية والثقافة والعلوم إلى مؤسّستهم المشتركة في هذه المجالات؛ وأمرهم هنا أغربُ وأدعى للعَجَب، فمنظّمة الألكسو ليس لها اختصاص باللُّغة، لا على وجه التّعيين، ولا حتّى على وجه الإضمار، ولو كان لها ذاك الاختصاص لسُمّيت المنظّمة العربية للتربية والثقافة واللُّغة والعلوم، ومجموع كل تلك الحقول هو ما يُمثّل -في مفاهيم المعرفة المعاصرة- رأسَ المال الرمزيّ لشعب من الشعوب، أو لأمة من الأمم، أو لثقافة من الثقافات. لكن الذي جسّم انخراط الوعي العربيّ في منطق العصر خير تجسيم، إنما هو الانتباه المبكّر إلى ضرورة التخطيط للعمل الثقافيّ، وتَحتّم إرضاخه للمنطق الإستراتيجي حتى يكتسب بُعده الفاعل، وحتى يكتسب العمل العربي المشترك مشروعيّة وجوده بأن يجنيَ العرب من الثمار الحضاريّة وهم مجتمعون ما يعجزون يقينًا عن جنيه منفردين حتى ولو سخّروا من الأعتاد أضعاف ما يستوجبه بيتهم الثقافيّ المشترك.

كذا كان ميلاد الخطّة الشاملة للثقافة العربية التي أقرّها مؤتمر وزراء الثقافة العرب (٢٦ - ٢٨ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٨٥)، وكذا جاءت سليلة منطق داخليّ يربطها بإستراتيجيّة تطوير التربية العربيّة، ويربطها بالإستراتيجيّة العربيّة لمحو الأمّية وتعليم الكبار، ويهيّئها لمصاهرة إستراتيجيّة أخرى في مجال العلوم والتقنيات[١٠].

ولئن تخلّق العمل الثقافيّ المشترك ضمن جامعة الدول العربيّة -على حدّ ما جاء العمل العربيّ المشترك بأكمله- صورةً لمنوال العمل الدوليّ المشترك، فإنّه يظلّ مفارقًا لنظائره باعتباره تجربةً متفرّدةً بخصائصها التاريخيّة والحضاريّة. وستكفينا نظرة حتّى نتبيّن أنّ مؤسّسات العمل الثقافيّ المشترك في التجربة الدوليّة لا تشكو من شيء شكواها من فقدان هذا الذي هو قوام المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، والذي هو نسغها الدائم ورُواؤها الذي لا ينضب: ألا وهو العنصر اللغويّ الواحد، وإليه ترتدّ كل المرجعيات الفكريّة، ما تجانس منها وما تنوّع. فإذا ساغ لنا هذا التصوّر المبدئي تيسّر لنا أن نستسيغ ما سنزعمه من أنّ الثقافة المتعددة الأطراف إذا طمحت إلى اكتساب دستورها المعرفيّ القائم بذاته فلن يتحقق لها ذلك إلا انطلاقًا من النموذج العربيّ.

لقد طافت المنظمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم في خطتها الشاملة للثقافة العربيّة بكل أركان البيت الفكريّ المشترك، وأنجزت أشواط طوافها في الشأن التربويّ، وفي الهم الثقافيّ، وفي الهاجس العلميّ. وكذلك في معضلات العصر وأمهات قضاياه، ولم تغفل عن تحديات الثورة التقنية المتجددة، لكن الأهم من ذلك كلّه أنّها لم تستطع إغفال أمر اللُّغة، فإذا بها تتناول القضية عند كل سياق تتسلّل فيه اللُّغة طوعًا أو كُرهًا، وهكذا وجدت المنظمة نفسَها محمولة حملًا على معالجة ما كانت تظن أنه يخرج عن اختصاصها. وهنا نقف نستجلي بُعد المسافة بين المتن والحاشية في العمل العربيّ المشترك، بل نستجلي أيضًا الأعراض المكشوفة التي تشي بحالة الانفصام العربيّ في هذه المسألة المصيريّة.

لقد اتّفق العرب جميعهم على أنّ "التّفريط في اللسان القوميّ تفريطٌ في الهُويّة وكسرٌ لهيكل تماسك المجتمع ووحدته"، واتفقوا أيضًا منذئذٍ على أنّ وسائل الإعلام -مع الإنتاج الفنيّ- كثيرًا ما تدعم اللّهجة العاميّة على حساب اللُّغة العربيّة الفصيحة، كما لاحظوا منذ ذاك التاريخ أنّ "القوى الأجنبية تشجّع العاميّة دراسة ودعمًا، وتؤكد صعوبة

---

١٠ المنظّمة العربيّة للترجمة والثقافة والعلوم، **الخطّة الشّاملة للثقافة العربية**، ط٢ (تونس: المنظمة العربية للترجمة والثقافة والعلوم، ١٩٩٠).

العربيّة السليمة. وثمّة دعوات تدعو إلى ترك اللُّغة الفصيحة وكتابتها، وإلى التعليم بالعاميّة، وهي دعوات مشبوهة لا يُراد بها وجه العلم ولا خير العروبة".

ننظر اليوم إلى حال اللُّغة العربية في واقعنا الحي المعيش، فنجد أنفسنا على مسافات رهيبة حيال ما صاغته الخطة الشاملة، وما ارتأته، وما أوصت به، تركنا حبل اللُّغة على غارب الاستعمال في عجز مفضوح من لدن المؤسسات الرسمية، ولا نعرف بلدًا عربيًّا واحدًا يصح بحقه أن نقول إنّ له سياسة لغويّة بالمعنى التامّ للعبارة؛ والسّياسة اللغويّة عند أهل الدّراية المختصّين ليست سياسة للتعريب، كما يتوهّم الكثيرون. ليت ملوكنا ورؤساءَنا يستيقظون، فيَعُوا أنّ الأمن اللغويّ جزءٌ لا يتجزّأ من الأمن القوميّ، ولا يقلّ أهمية عن الأمن الغذائيّ والأمن المائيّ[١١].

لقد تولّد عن موضوع اللُّغة والهُويّة فيضٌ غزير من الأدبيّات لا يزال يبحث عن حاضن سياسيّ، وعن رافع إجرائيّ. ولم تبرح فئة من الصّفوة الفكريّة يتنادون بصيحات الاستغاثة باسم الوعي اللغويّ الحضاريّ، فيعلون صوتهم على منابرَ متباينة المشارب. تأتي بها المجلّات في قالب أعدادٍ خاصّة، مثل الذي فعلته مجلّة **الفكر العربي**، الصّادرة في بيروت عن "معهد الإنماء العربيّ"، في عددٍ أوّل محوره "اللُّغة العربية والأمّة"[١٢]، وفي عدد آخر بعنوان "التباسات في الهُويّة واللُّغة الثقافية"[١٣]؛ أو مثل العدد الذي خصّصته "سلسلة كتاب قضايا فكريّة"، بعنوان "لغتنا العربية في معركة الحضارة"، وأشرف عليه محمود أمين العالم[١٤]. هذا فضلًا عن جهود الأفراد على حدّ ما فعله أحمد درويش بإرسال صيحته "إنقاذ اللُّغة إنقاذ الهُويّة"[١٥].

ولا تنسَ الحيرة المتجدّدة التي ظلّت تنتاب العمل العربيّ المشترك، فقد حمل مؤتمر وزراء الثقافة العرب في دورته السّابعة عام ١٩٨٩، شعارَ "اللُّغة العربيّة هويتنا القوميّة"، وإذ عُقد في الرباط فقد صدر عنه بيانٌ سُمّيَ بيانَ الرباط؛ ضمّنته المنظّمة في مجلّد صدر بعنوان من **قضايا اللُّغة العربيّة المعاصرة**[١٦]. وبيان الرّباط في حدّ ذاته شهادة حيّة على الانفصام الجوهريّ العميق بين متن السّياسة العربيّة وحاشيتها.

ربّما آن الأوان أن يَصطفِيَ "المركز العربي للأبحاث" تفريعًا جديدًا لمفهومه الإجرائي الموسوم بدراسة السّياسات، فيُدرجَ ضمن سلّم أولويّاته حقلًا مستقلًّا بنفسه يصطلح عليه "دراسة السّياسة اللغويّة".

---

١١ عبارة الأمن اللغوي كرّسها الدكتور صالح بلعيد منذ اتّخذها عنوانًا لأحد كتبه. انظر: صالح بلعيد، في **الأمن اللغوي** (الجزائر: دار هومه، ٢٠١٠).

١٢ "اللغة العربية والأمّة"، **مجلة الفكر العربي** عدد خاص، العدد ٧٥ (شتاء ١٩٩٤).

١٣ "التباسات في الهويّة واللّغة الثقافيّة"، **مجلة الفكر العربي**، العدد ٩٠ (خريف ١٩٩٧).

١٤ محمود أمين العالم (إشراف)، **لغتنا العربيّة في معركة الحضارة**، سلسلة كتاب قضايا فكرية، الكتاب١٧-١٨ (القاهرة: دار قضايا فكرية، ١٩٩٧).

١٥ أحمد درويش، **إنقاذ اللغة إنقاذ الهويّة** (القاهرة، نهضة مصر، ٢٠٠٥). انظر الفصل الثاني : اللغة والهوية، ص١٣-٤٠.

١٦ المنظّمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، **قضايا اللغة العربيّة المعاصرة** (تونس: المنظّمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٩٠).

المراجع

١. أنيس، إبراهيم. **من أسرار اللغة**، ط٥ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٥).

٢. بلعيد، صالح. **في الأمن اللغوي** (الجزائر: دار هومه، ٢٠١٠).

٣. بلعيد، صالح. **منافحات في اللغة العربيّة** (الجزائر - تيزي وزو: جامعة مولود معمري، ٢٠٠٦).

٤. جوزيف، جون. **اللّغة والهُويّة: قوميّة - إثنيّة - دينية**، ترجمة عبد النور خراقي (الكويت: عالم المعرفة، العدد ٣٤٢، أغسطس ٢٠٠٧).

٥. حسين. طه، **نقد وإصلاح**، ط ١٨ (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٧).

٦. درويش، أحمد. **إنقاذ اللّغة، إنقاذ الهُويّة** (القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٥) الفصل الثاني: اللّغة والهُويّة.

٧. سعدي، عثمان. **١٥ سنة من النضال في خدمة اللغة العربية** (الجزائر: الجمعية الجزائرية للدّفاع عن اللغة العربيّة، ٢٠٠٥).

٨. لبيب، الطاهر. "عودة إلى المسألة اللغويّة" (تونس: **مجلّة الحياة الثقافية**، العدد ١٧٢، ٢٠٠٦).

٩. المسدّي، عبد السّلام. **العربيّة والإعراب** (تونس: مركز النّشر الجامعي، ٢٠٠٣).

١٠. مطلوب، أحمد. **التّشريع اللغوي** (بغداد: منشورات المجمع العلمي، ٢٠١١).

١١. **تنوّعنا الخلّاق - تقرير اللّجنة العالميّة للثقافة والتّنمية**، ترجمة المجلس الأعلى للثقافة في مصر بعنوان: **التنوّع البشري الخلّاق - تقرير اللجنة العالميّة للثقافة والتّنمية**، أشرف على الترجمة وحرّر المقدّمة جابر عصفور.

١٢. المنظّمة العربيّة للترجمة والثقافة والعلوم، **الخطّة الشّاملة للثقافة العربيّة**، ط٢ (تونس: ١٩٩٠).

١٣. عدد خاصّ "اللغة العربية والأمّة"، العدد ٧٥ (بيروت: **مجلّة الفكر العربي**، شتاء ١٩٩٤).

١٤. "التباسات في الهُويّة واللّغة الثقافيّة"، العدد ٩٠ (بيروت: **مجلّة الفكر العربي**، خريف ١٩٩٧).

١٥. "لغتنا العربيّة في معركة الحضارة"، إشراف محمود أمين العالم، سلسلة كتاب قضايا فكريّة،١٧-١٨ (القاهرة: أيار/ مايو ١٩٩٧).

١٦. المنظّمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم، **قضايا اللغة العربيّة المعاصرة** (تونس: المنظّمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٩٠).

بسّام بَركة *

الترجمة إلى العربية

دورها في تعزيز الثقافة وبِناء الهُويّة

يناقش الباحث الجدليّة بين تطوّر اللغة و"استعمالها" على أيدي أبنائها، مستنتجًا أنّ تطوّر اللغة العربيّة وتطوّر المعرفة والثقافة العربيّتين يرتبطان بالدور الذي تضطلع به الترجمة إلى اللغة الأمّ.

ويخلص إلى أنّ المعرفة وحدها (منقولة عن الفكر الأجنبي أم أصلية) لا تكفي عربيًّا لمواكبة الحضارة العالميّة، فإذا لم تكن المعرفة وسيلة يتّخذها أبناء اللغة الواحدة من أجل تكوين تيّارات فكريّة خاصّة بهم تحصّن ثقافتهم وتسهم في بناء هويّتهم، فإنّ هذه المعرفة المنقولة ستبقى في طيّات الكتب ولن تُؤتي ثمارها المرجوّة.

من المعروف أنّ الدّراسات الحديثة في مجال اللّسانيات والأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية، قد توصّلت إلى توضيح التّأثير المتبادَل بين اللّغة والهُوية. والمقصود باللّغةِ هنا اللّغةَ الأمَّ، وبالهُويةِ الهُويّةَ الفردية والاجتماعية على حدٍّ سواء.

لقد عرف الوطن العربي في القرن التّاسع عشر وبدايات القرن العشرين نهضةً كبيرةً؛ كان للترجمة فيها دورٌ كبيرٌ. وبعد أن مرّ العالم العربيُّ بسنوات عِجافٍ نسبيًا، في مجالات التفاعل الثقافي والبحث العلمي وتطوير المعارف، فإن حركة الترجمة العربية تشهد منذ مطلع القرن الحالي تأسيس منظمات ومراكز ومعاهد وصلت إلى أعلى درجات النقل من اللغات الأجنبية إلى العربية، وهو الأمر الذي يدلّ على أن العالم العربي يلج في عصر جديدٍ من النّهضة الفعلية والواعدة؛ على صعيد عِلميّة الكتب المترجَمة، ورِفعة مواضيعها، وتخصّص نصوصها من جهةٍ، وعلى صعيد نوعيّة الترجمة ومراحل إنتاج النصوص المُترجمة من جهةٍ أخرى.

وسنتناول في هذا البحث، الجوانب التي تتّصف بأنها مترابطةٌ في ما بينها؛ نعني تلك التي تكوّن الأسس الفكرية

* أستاذ اللسانيّات الفرنسيّة وعلم اللّغة المقارن في الجامعة اللبنانيّة.

والاجتماعية التي تتفاعل معها عمليّة الترجمة. وسنحاول في البداية، أن نعرّف اللُّغة من وجوه عدّةٍ؛ فلسفيةٍ ولسانيةٍ واجتماعيةٍ. ثمّ سنقدّم ثانيًا آخر ما توصّل إليه المفكّرون في تحديد الثّقافة ودورها في سلوك الإنسان المعاصر. وثالثًا، سنرى كيف تسير عملية بناء الهُويّة في المستوييْن الفردي الذاتي والاجتماعي المشترك. وفي نهاية تحليلنا لكلّ جانب من هذه الجوانب الثّلاثة، سنقوم بتحديد تأثير كلٍّ منها في الآخر، كما سنُبيِّن دور التّرجمة من اللّغات الأجنبية إلى اللُّغة الأمّ فيها.

وسنتناول أوضاع الترجمة في العالم العربي؛ مع التّركيز -من جهةٍ- على الكتب المُترجمة في لبنان، بما فيها المراحل الأساسيّة التي يمرّ بها الكتاب المُترجَم، وتسليط الضّوء -من جهةٍ أخرى- على الدور الذي تضطلع به الترجمة إلى اللُّغة العربية في تعزيز المعرفة عند الإنسان العربي. وفي النّهاية، سنبيِّن أنّ المعرفة لوحدها -سواءً كانت منقولةً عن الفكر الأجنبيّ أو لم تكن- لا تكفي لكيْ أن يدخل العالم العربي في رِكاب الحضارة العالمية المعاصرة. فإذا لم تكن المعرفة وسيلةً يتّخذها أبناء اللُّغة الواحدة من أجل تكوين تيارات فكريةٍ خاصّةٍ بهم، تحصِّن ثقافتهم، وتُساهِم في بناء هويّتهم؛ فإنّ هذه المعرفة المنقولة ستبقى في طيّات الكتب، ولن تُؤتي ثمارها المرجوّة.

أوّلًا: اللُّغة في قصّة آدم

حلَّل العديدُ من الفقهاء واللُّغويين دور اللُّغة عمومًا، واللّسان العربيّ خصوصًا، في النصّ القرآني. وما يهمّنا هنا، هو جانبان أساسيّان من موقف القرآن الكريم من اللُّغة. **الجانب الأوّل**: يتمثّل في أنّ تلقّي الخطاب اللّساني، هو فعلٌ إيمانيٌّ مطلوبٌ من كلِّ مسلم، و**الثاني**: هو أنّ آدم (عليه السلام)، تميّز عن سائر المخلوقات بتعلُّم الأسماء.

صحيحٌ أنّ الآيات القرآنيّة تدعو النّاس إلى إعمال العقل، للتيقّن من وجود الله، والإيمان بقوّة الخالق؛ وصحيحٌ أنّها تحثّ المؤمنين على تدبّر القرآن الكريم في حياتهم اليومية، من أجل التّحضير لحياتهم الآخرة؛ غير أنّ ذلك جميعًا، يبدأ من تلقّي النص القرآني، وفهمه واستيعاب معانيه. وهناك العديد من الآيات القرآنية التي تركّز على ارتباط اللّغة العربية -أو أيّ لغةٍ أخرى- بالدّعوة إلى الإيمان، والانخراط في صفوف عباد الرحمن. ومن ناحيةٍ أخرى، يُعدُّ الأسلوب اللُّغوي من علامات الإعجاز في القرآن الكريم.

إنّ أول ما يميِّز به الله (سبحانه) آدم عن سائر المخلوقات، هو معرفة "الأسماء". تقول الآية الكريمة : ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لا عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠-٣٣].

لا نريد أمام هذه الآية، أن نقف عند الجدل الذي شغل الفلاسفة قبل الإسلام وبعده. وهو الجواب عن السّؤال: **هل اللّغة توفيقيةٌ أم توقيفيّةٌ**؟ وإنّما نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، أي ما يمكن أن نستشفّه من هذه الآيات في ما يتّصل بالعلاقة الأساس التي بدأت منذ أن خُلق أبو البشرية: أي العلاقة بين الإنسان (أولًا)، واللُّغة (ثانيًا)، والمخلوقات (ثالثًا).

في البداية، يجب التذكير بأنّ مفردة "الأسماء" هنا، لا تدلّ على المفردات التي تقابل في اللُّغة الأفعالَ والحروفَ

وغيرها. بل من المفروض أن تُفهم باعتبارها "ألفاظ اللّغة"؛ بغضّ النّظر عن تصنيف النّحاة واللّغويين، وبعيدًا عن اعتمادها كإشارةٍ إلى الأشياء المحسوسة فقط. علّم آدم الأسماء كلّها: أي أعطاه موهبة إطلاق الأسماء، واستعمال اللّغة للدلالة على ما يستطيع رؤيته، ووعيه، وإدراكه.

ونستنتج من هذه الآية الملاحظات التّالية:

إنّ المخلوقات كلّها (مفاهيمَ وأفكارًا وأشياء وصورًا ذهنيّةً تتعلّق بها)؛ توجد بمعزل عن أسمائها وإشاراتها، أو الألفاظ التي تدلّ عليها. هذا ما نقرأه في الآية: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾ [البقرة: ٢٩].

لا يَعرف النّاس (وأوّلُهم أبوهم آدم) الأسماءَ التي تدلّ على هذه المخلوقات إلّا بإذن ربّهم؛ أي بالتعلّم، وليس بالفطرة.

إذا التقط وعيُ الإنسان هذه المخلوقات، واستطاع أن يُسمّيها؛ انفصل عنها بصفته مخلوقًا من مخلوقات الله. وأصبح في منزلةٍ أعلى منها (وفي منزلة أهمّ من منزلة الملائكة عند الله)؛ نظرًا لما يستطيع القيام به من تصوّر وجودها، واستيعاب خصائصها، من خلال الإشارات التي ترمز إليها. وكما يُقال في الفرنسية، تسمية الأشياء هي امتلاكها (Nommer c'est posséder).

يؤدّي كلّ ذلك إلى تبوّئ الإنسان مركز "خليفة" الله على الأرض[١].

لقد ورث البشر من أبيهم آدم هذه الملكةَ في استعمال الرموز؛ للدّلالة على وعيهم بالأشياء. وبذلك تكون اللّغة موهبةً يضعها الخالق في الإنسان. وبمعنى آخر، فهي القدرة التي تُولَد مع الإنسان، وتتيح له أن يستعمل نظام رموز (أيًّا كان هذا النظام) للتّعبير عن العالم كما يراه، وللتّواصل أيضًا مع الآخرين[٢].

وهذه الفكرة الأخيرة، هي في الواقع ما يردّده نعوم تشومسكي في تعريفه للكفاية اللغوية. وسنعود إليها في معرض حديثنا عن تعريف الثقافة ودور اللّغة في تحديدها.

ثانيًا: اللُّغة وخصائصها الذاتية

إذا نظرنا إلى الترجمة في معناها العام، وجدنا أنّ كلّ إنسان على وجه هذه المعمورة، يقوم بنوعٍ ما من التّرجمة. فأيّ إنسان من بني البشر، يستعمل لغته ليترجم أفكاره، أو لينقل أحاسيسه، أو ليُعبّر عن موضوعٍ ما. وهو بذلك ينقل مضامين معيّنةً من نظام معرفيٍّ إلى نظام معرفيٍّ آخر. لكنْ، في المعنى الحصري لهذه الكلمة، التّرجمة هي التعبير بلغةٍ معيَّنةٍ عن مضامين خطاب معيَّن وُضع بلغةٍ أخرى، كتابةً أو شفاهةً. ومن هذا المنظور، فإذا أردنا أن ندخل في تفاصيل ديناميّة التّرجمة وإمكانات نجاحها؛ فلا بدّ لنا من تحديد اللُّغة وخصائصها.

---

١ راجع: بسّام بركة، "الإشارة: الجذور الفلسفيّة والنّظرية اللّسانية"، **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٣٠/ ٣١ (صيف ١٩٨٤)، ص ٤٤-٥٤.

٢ يقول الفيلسوف الإنكليزي جون لوك (John Locke) في هذا الصدد: "إنَّ الحرية التي كان ينعم بها آدم في إعطاء اسم جديد لأيّ فكرةٍ كانت؛ لا تزال اليوم موجودةً عند كل واحدٍ منا (...). أنا أقول إننا نملك اليوم الحقَّ نفسه، لكنْ مع الفارق أنه في الأماكن التي وَحّد فيها الناس أنفسهم في مجتمع ما، وفي حال كانت لديهم لغةٌ خاصة بهم، ينبغي ألا يُغيِّر معنى الكلمات إلا بالكثير من الحَذر، وفي أقلّ ما يُمكن من الحالات". راجع:
Sylvain Auroux et al., *Philosophie du Langage* (Paris : PUF, 2004).

لقد درج علماء اللّسانيات على التّأكيد على أنّ اللّغة أيًّا كانت، تمتاز بخصائص تميّزها عن غيرها من وسائل التواصل البشرية. ونذكر من بينها الخصائص الأساسية التالية:

- **الاعتباطية أو الكيفية**: أي إنّ الكلمة (أو الإشارة اللّسانية، كما يُقال)، تتكوّن من دالٍّ هو الصورة الصوتية، ومن مدلول هو الفكرة أو المفهوم؛ وأنّ العلاقة بينهما هي علاقةٌ اعتباطيةٌ. بمعنى أنّه لا يوجد أيُّ عنصر في الدالّ يدلّ بطريقةٍ مباشرةٍ وضمنيةٍ على المدلول. ومثال ذلك، أنّه لا يوجد في تتالي الأصوات "س" + "م" + "ك" + "ة"، ما يدلّ على فكرة "السمكة"؛ سوى الاتفاق أو المواضعة بين أبناء العربية على استعمال هذه الأصوات المتتالية، للدّلالة على هذا الحيوان المائي.
- **النّظام**: أي إنّ اللُّغة تُعدُّ نظامًا من الإشارات؛ بل هي "نظامٌ من الأنظمة"، لا يستطيع المتكلّم الخروج عن القواعد التي تسوسها، ولا استعمالها في غير الوظائف التي وُضعت من أجلها. وهناك ملاحظةٌ عميقةٌ جدًّا لرومان جاكوبسون في هذا السياق؛ فهو يقول: "تختلف اللّغات بعضها عن بعضٍ جوهريًّا في ما "يجب" أن تعبّر عنه، وليس في ما "تستطيع" أن تعبّر عنه"[٣].
- **المفارقة**: أي إنّ اللُّغة تقوم على عناصر تتمايز في ما بينها على جميع المستويات. فعلى سبيل المثال؛ هناك اختلافٌ على مستوى الصّوت (الباء تُلفظ بطريقةٍ مخالفةٍ للفظ الفاء...إلخ)، وعلى مستوى الوظيفة النحوية (هناك تمايزٌ بين الفاعل والفعل والمفعول، والأداة والحرف والكلمة... إلخ).
- **التّمفصل المزدوج**: تعمل كلّ لغةٍ من لغات العالم في مستويَيْن اثنين: مستوى "المونيم"، أي الوحدة الدلالية الصُغرى التي تحمل معنى؛ ومستوى "الفونيم"، أي الوحدة الصوتية الصغرى التّمايزية، التي لا معنى لها. ففي الجملة "يتنزّه الولدان في الحديقة مع والدهما" مثلًا، إذا تناولنا كلمة "الولدان"، وجدناها تتكوّن –في المستوى ال**أول**– من ثلاثة مونيمات هي: "الـ" الذي لا يمكن تقسيمه إلى وحدات دلاليةٍ أصغر، والذي يدلّ على التعريف؛ و"ولد" الذي يدلّ على الكائن البشري الصغير في العمر؛ و"ان" الذي يدل على المثنّى. وفي المستوى **الثاني**، يتكوّن كلّ مونيم من هذه المونيمات الثلاثة من أصوات تمايزيّةٍ صغرى، لا دلالة لها، هي الفونيمات. المونيم "ولد" مثلًا، يتكوّن من الفونيمات: "و" + فتحة + "ل" + فتحة + "د".
- **الإبداعيّة**: يتمتّع كلُّ كائن بشريٍّ يعرف لغةً ما، بالمقدرة على فهم جُمل، وإنتاج جُمل لم يسمعها في هذه اللُّغة من قبل. وهذا ينطبق خصوصًا على اللُّغة الأم، وعلى الأطفال في وضعيّة التعلّم. وقد لاحظ ديكارت هذه الخاصّية، في كتابه **حديث الطريقة** (القسم الخامس)؛ غير أنّه كان ينسبها إلى العقل، وليس إلى اللّغة. وقد أصبحت اللّغة –بناءً على ذلك– علامةً على وجود النفس في الجسد. وهناك أحد تلامذة ديكارت، هو الأب لامي (P. Lamy)، الذي يُعبّر عن هذا الموقف تعبيرًا ممتازًا، بالقول: "هناك بالتأكيد فارقٌ بين الأطفال وبين الطيور التي لا تملك عقلًا، والتي لا تلفظ العددَ الصغير من الكلمات التي تعلَّمَتْها بصعوبةٍ شاقةٍ إلّا في الترتيب نفسه، وفي المناسبة نفسها التي تلقّت فيها أعضاؤها هذا الترتيب في لفظ الكلمات. في حين أنَّ الطفل يُرتّب الكلمات التي تعلّمها بطُرقٍ مختلفة، ويستعملها في ألف استعمالٍ مختلفٍ"[٤].

---

3 R. Jakobson, *Essais de Linguistique Générale* (Paris : Les Éditions de Minuit, 1963), p. 84.

4 Lamy, *La Rhétorique ou l'Art de Parler* (Amsterdam: P. Marrey, 1699), p. 72

ويقلب تشومسكي -وكلُّ المدرسة التّوليديّة من بعده- هذه الإشكالية؛ فيجعل من خاصيّة "الإبداعية" صفةً أساسيّةً من صفات اللُّغة نفسها. ويمكن تحديدها بأنّها إمكانيّة توليد عددٍ لا متناهٍ من الجمل الجديدة، انطلاقًا من مخزون صغير من العناصر. وهكذا، فإنَّ تشومسكي يجيب عن السؤال التّالي: "كيف تُعرِّف اللُّغة؟"، بقوله: "أعتقد أنَّ اللُّغة هي قبل كلّ شيءٍ وسيلةٌ لإبداع الفكرة والتعبير عنها، بالمعنى الأوسع للكلمة، ومن دون الاكتفاء بالرجوع فقط إلى مفاهيم ذات طابعٍ فكريّ"(5).

هنا، لا بد لنا من التوقّف عند مفهوم الإبداعية هذا. فنحن بإمكاننا أن نعتمد على هذه الخاصيّة اللّغوية لدحض موقف من يقول إنّ التّرجمة مستحيلةٌ، وإنّه لا يُمكن التّعبير بلغةٍ ما عمّا يُعبَّر عنه بلغةٍ أخرى. فإذا كانت اللُّغة أيًّا كانت، تتّصف بأنّ المتحدِّث بها يستطيع أن يفهم جملًا لم يسمع بها من قبل، وأن ينتج جملًا جديدةً لم تُنتَج في هذه اللُّغة من قبل؛ فهذا يعني أنّه من الممكن تمامًا أن نعبِّر بأيِّ لغةٍ كانت، عمّا يُعبَّر عنه بلغةٍ أخرى، حتى ولو لم تُستعمل اللُّغة الأولى سابقًا في مثل هذا التّعبير.

ثالثًا: اللُّغة الأمّ وعلاقة اللُّغة بالفكر

التقت الدّراسات اللّسانية النظريّة والبحوث الأنثروبولوجيّة التّطبيقية لتأكيد الارتباط الوثيق بين اللّغة والفكر. وإذا كانت الهُويّة تُبنى ذاتيًا واجتماعيًا على أُسُس تواصليّةٍ بين الفرد ومحيطه؛ فإنّ اللّغة تدخل في أساس هذا التواصل بين الفرد وذاته، وبين الفرد ووسَطِه.

تتموضع اللّغة الأمّ في نقطة الالتقاء بين استعداد المرء لاكتساب نظام الرّموز، من جهة؛ وتأثير محيطه الاجتماعي واللساني فيه، من جهةٍ أخرى. والواقع أنّ هذا التأثير يبدأ منذ الولادة، ويستمر في سنّ الطفولة. ولا تمّحي آثار اللّغة الأمّ مهما تغيّرت الألسن التي يستعملها المرء عندما يتخطّى مرحلة المراهقة.

وإذا انتقلنا إلى ما يقوله العلم الحديث في ما يتعلّق باللّغة وفرادتها عند الجنس البشري؛ وجدنا أنّ الإنسان يستعمل أعضاء لم تُخلق في الأصل لتملأ وظيفة النّطق بالكلمات. فالشفتان تُستعملان لإغلاق الفم عند بلع الطعام، واللّسان للمساعدة في المضغ والبلع، والرّئتان للتنفس، والمِنخران للشمّ... وهناك وظائف حيويّة أخرى تؤدّيها، وهي تختلف عن وظيفة الكلام. ويبدو أنّ الإنسان، خلال مراحل عديدةٍ من تاريخ الجنس البشري؛ قد طوَّر هذه الأعضاء ومرّنها، وجعل منها آلةً صوتيّةً، وذلك بالتزامن مع تطوّر آخر جرى في قشرة الدّماغ المرتبطة باستعمال الرّموز اللفظية.

هكذا، يقوم الإنسان بتحليل هذا العالم وتقسيمه إلى أجزاء يمكن عزل بعضها عن البعض الآخر أمام العالم الخارجي؛ ذاك العالم الذي يقدّم نفسه إلى حواسّنا بصورةٍ متواصلةٍ ومتتابعةٍ مثل السّلسلة المتجانسة. ولا يمكن أن يحصل ذلك التّحليل إلّا بواسطة اللُّغة وعبرها. فعندما يُدرِك الإنسان العالم الخارجي بوساطة التصوّرات الذهنية؛ فإنّه لا يدركه متواصلًا، وكما هو في الحقيقة، بل يراه وكأنّه سلسلةٌ من الوحدات المتمايزة التي تعبّر عنها مفردات اللُّغة وتراكيبها.

هنا، لا بدّ من العودة إلى نظريةٍ لسانيّة أنثروبولوجيّةٍ تؤكّد هذه العلاقة بين اللُّغة الأمّ ورؤية العالم المحيط. يقول بنيامين لي وورف: "إننا نجزّئ الطبيعة تبعًا للخطوط التي ترسمها لنا لغتنا الأم [...]. ونحن نقوم بتقسيم الطبيعة

5 N. Chomsky, *Structures Syntaxiques,* Traduit de l'anglais par Michel Braudeau (Paris: Éditions du Seuil, 1969), p. 30.

تقسيماً منهجيًا، وننظّمها ضمن مفاهيم متمايزة، ونُعطيها دلائل بموجب اتفاقيةٍ تحدِّد رؤيتنا للعالم. وهذه الاتفاقية تعترف بها الجماعة اللّسانية التي ننتمي إليها، وهي منظمة تبعًا لنماذج لغتنا"(٦). ولا تعني كلمة "الطبيعة" عند وورف الطبيعة الخارجية فقط؛ بل إنّها تضمّ كلّ ظواهر الحياة الفكرية، من إدراك العالم الخارجي إلى عملية التّفكير البحت. ذلك لأنّ الفكر ذاته يعني بالنسبة إلى وورف التفكيرَ بلغةٍ معيَّنةٍ.

تقودنا هذه النظريّة الأساسية في علاقة اللّغة بالفكر وبتصوّر العالم المحيط، إلى التوسّع في دور اللّغة الأمّ بصنع ثقافة أبنائها، وبناء هُويّتهم.

تُعدُّ اللُّغة الأمّ من أهمّ روافد الثقافة ومكوّناتها. فعالم الأنثروبولوجيا، أدوار سابير، يُدرج اللسانيات وفلسفة اللُّغة والحياة الاجتماعية في دراسةٍ شاملةٍ للثّقافة والهُويّة والبنية الاجتماعية. وهو يركّز على أمريْن أساسيَّيْن في مختلف أعماله المتعلِّقة بهذا الموضوع:

الأوّل، يقول سابير: إن اللّغة التي تنتمي إلى مجتمع بشريٍّ معيّن، والتي يتكلّمها أبناء هذا المجتمع، ويفكِّرون بوساطتها؛ هي المنظِّم لتجربة هذا المجتمع، وهي تصوغ "عالمه" و"واقعه الحقيقي". فكلُّ لغةٍ بالنّسبة إليه، تنطوي على رؤيةٍ خاصّة للعالم، وهي تتضمّن -بناءً على ذلك- ثقافةً مستقلّةً تشمل رؤية الدّاخل (علاقة الإنسان بنفسه)، ورؤية الخارج (علاقة الإنسان بمحيطه).

الثاني، هذا يعني أنّ اللّغةَ مؤسَّسةٌ ثقافيّةٌ تختلف باختلاف الشعوب، وتحمل وظيفةً أساسيةً هي وظيفة التواصل. وعلى الرّغم من أنّ المجتمع البشريَّ يَحظى بوسائل تواصليّةٍ أخرى؛ فإنّ اللّغة تبقى أهمّ وسيلة اتّصال، نظرًا إلى كونها "تحقيقًا صوتيًا لميل الإنسان إلى رؤية الواقع بطريقةٍ رمزيةٍ". وهذا يعني أنّ الواقع الخارجيّ يتمثل في ذهن الإنسان، ضمن نظام يتكوّن من مجموع القواعد والرموز التي تمثّل حدود ثقافته.

من ناحيةٍ أخرى، يقول سابير: "على الرّغم من أنّ اللّغة لا تُعدّ -في العادةِ- مادّةَ دراسةٍ في العلوم الاجتماعية؛ فإنّها تتحكّم كثيرًا في أفكارنا المتعلّقة بالمسائل الاجتماعية [...]. ومن الخطأ تصوّر أنّ الإنسان يتكيّف مع واقعه، من دون استخدام اللُّغة، وأنّ اللُّغة هي فقط وسيلةٌ عرضيةٌ لحلّ مشاكل الاتصال والتفكير. كل ما في القضية هو أنّ العالم الواقع مبنيٌّ بطريقةٍ لا واعيةٍ على أساس عادات الجماعة اللّسانية"(٧).

لكنْ، إذا عدنا إلى التّجارب التي قام بها علماءُ نفس الطّفل، وكذلك إذا تعمّقنا في نظرية سابير و وورف وعلماء اللُّغة من بعدهما؛ لاستنتجنا أنّه من غير الممكن دمج الفكر باللّغة، أو اللّغة بالفكر. فالتّجارب التي أجراها علماء النّفس لمعرفة العلاقة التي تربط بين تطوّر ذكاء الطفل، وتطوّر اكتسابه للغته الأمّ؛ تبيّن أنّ التطوّر المعرفي مستقلٌّ عن اللّغة عند الطّفل في أشهره الأولى. لكن، ما أنْ تُستعملْ اللّغة في شكلها المنظَّم والتّقعيدي؛ حتّى تُقادَ إلى القيام تدريجيًا بدورٍ يزداد أهميةً شيئًا فشيئًا في مرافقة النشاطات المعرفية التي كانت موجودةً مُسبقًا ودعمها، أو التي هي موجودةٌ بشكل منفصل عنها نوعًا ما. عندها يُصبح اقتران اللُّغة بالمعرفة وطيدًا، ويشتدّ قوّةً. وقد قدّم فيتغوسكي (Vitgosky)(٨) الصّورة التّالية عن هذه العملية التّدريجية لإنشاء نظام اللّغة / الفكر:

- على مستوى التطوّر المتكوّن ذاتيًا، ينتج كلٌّ من الفكر واللّغة من مصادر مختلفة عن بعضها البعض.

6 A. SCHAFF, *Langage et Connaissance* (Paris: Anthropos, 1969), Collection Points, pp. 93- 98.

7 Ibid., p. 98.

8 L. Vitgosky, *Thought and Language,* translation newly revised and edited by A. Kozulin (Cambridge: Ma- The MIT Press, 1986), p. 44.

- على مستوى النموّ اللّغوي عند الطفل؛ يُمكننا -وبكلّ تأكيدٍ- إثباتُ وجود مرحلةٍ تسبق الفكر. وعلى مستوى التطوّر الفكري؛ يُمكننا إثبات وجود مرحلةٍ تسبق اللّغة.
- يسير كلّ مستوى من هذين المستوييْن من النموّ، في طريقٍ مستقلّ عن الآخر؛ وذلك إلى حدود مرحلةٍ معيّنة.
- في لحظةٍ معيّنة، يلتقي هذان الطريقان، ويصبح الفكر لغويًّا؛ في حين تصبح اللّغة عقليةً.

رابعًا: اللُّغة الأم وإدراك العالم

من الممكن القول إنه، في شتى الأحوال، لا يوجد إلّا عالمٌ واحدٌ. وعندما يتكلّم المرء عن العناصر التي يتكوّن منها ذلك العالم؛ فإنه يتكلّم بالضبط عن العناصر نفسها، وذلك مهما كانت اللُّغة التي يستعملها. وبذلك يمكن لهُويّة الواقع أن تُدرَك بصفتها الخاصية الثابتة والمتوفّرة للجميع؛ متجاوزةً بذلك الفارق بين اللّغات. هذا قولٌ صحيحٌ، لكنّه لا يعني بالضرورة أنّ شخصين يتكلّمان لغتين مختلفتين، يُفكّران في الشيء ذاته لمّا يكونان بإزاء عنصر واحدٍ من عناصر العالم الخارجي. هذا في ما يتعلّق بالفكر؛ أمّا المعنى اللّغوي الذي يرتبط بهذا الفكر، فإن وجوده هو الذي يجعلنا نؤكِّد أنّنا نتكلّم عن الشيء نفسه، عندما نقوم بالترجمة من لغةٍ إلى أخرى. فكلّ اللّغات تُؤسَّس على نمطيةٍ واحدةٍ، هي الفطرة التي فطر الله عليها المخلوقات، والتي تعود إلى ملكة اكتساب اللّغة، وإلى تسمية الأشياء عند آدم.

وفي هذا المجال، يقول سيلفان أورو عند مناقشته لفرضية سابير وورف: "الأمر هنا يتعلق بالاعتراف بأنّ هناك تأثيرًا في المعرفة، تُمارسه في الاتجاه نفسه كل اللغات البشرية؛ وذلك باعتبار خاصيّةٍ من خصائص اللّغة البشرية عامّةٍ جدًا وعالمية: إنّها خاصية تعميميّة (généralisante) بحُكم الضرورة، وترسيميّة (schématique) بحكم الأمر الواقع، وبحكم البنية الأساس. وهذا أمرٌ يختلف عن المسألة الأخرى، التي تحاول معرفة ما إذا كانت كلّ لغةٍ لوحدها تتميّز -بما فيه الكفاية- بترابطٍ بنيوي؛ وذلك من أجل اقتراح -بل وكذلك من أجل فرض- نمطٍ للواقع، يسمح بتكييف المتكلّمين بهذه اللّغة، ضمن نموذج محدَّدٍ للإدراك، بل ضمن طريقةٍ معيّنةٍ للعمل"[٩].

انطلاقًا من هذه النظريات، نستطيع القول إنّ اللّغة الأمّ أساسيةٌ في استيعاب المعارف؛ بقدر ما تدخل في بناء الهُويّة الفردية والاجتماعية على حدٍّ سواء. ونقول: "بناء" الهُويّة؛ لأنّها في الواقع تُكتسب مع الثقافة، وتتغير وتتشكل من خلال مجابهة الفرد مع الجماعة والتماهي معها والانفلات منها، ثم العودة إليها. وإذا كانت الهُويّة تقوم على هذا التفاعل المتعدّد، والقائم على انخراط الفرد في مجتمعه؛ فإنّ اللّغة، التي هي الأداة الأولى والأهمّ في عمليات التواصل والاندماج داخل المجتمع، هي الأداة الأساس لتحديد الهُويّة والتعرف إلى الذّات.

وإذا كانت اللّغة العربية، لغتنا الأمّ، تُساهم مثل غيرها من اللغات البشرية في تكوين هذين الجانبين من الهُويّة عند الإنسان العربي، أي الجانب الفردي والجانب الجماعي؛ فإنّها تمتاز في هذا المجال عن غيرها من اللّغات بأنّها كانت ولا تزال تكوِّن المحور الذي تلتصق به هُويّة الدين. فهذا الجانب السّماوي من هُويّة المواطن المسلم، يرتبط ارتباطًا وثيقًا باللّغة العربية؛ لأنّها لغة القرآن الكريم (لغة الإعجاز البياني)، ولغة الحديث النّبوي الشريف[١٠].

---

9 Sylvain Auroux, Op.cit., p. 129.

١٠ محمد باسم ميقاتي، ومحمد زهري معصراني، وعبد الله أحمد الدندشي، **القطوف من لغة القرآن: معجم ألفاظ وتراكيب لغويّة من القرآن الكريم** (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ٢٠٠٧).

وبالانطلاق من واقع العلاقة بين اللّغة الأمّ والهُويّة عند الإنسان العربي؛ فإنّه يتحتّم على كلّ القوى الثّقافية والسّياسية والاجتماعية في العالم العربي -السياسية منها والمدنية- أن تعمل على دعم حركة الترجمة، والإسهام في تفعيلها على المستويات كلّها. فالتّرجمة إلى العربية، هي أبعد من أن تكون استلابًا للهُويّة. إنّها على العكس من ذلك إغناءٌ لها وتعزيزٌ لبنائها؛ طالما أنّ ما يُترجَم، يُعبَّر عنه باللّغة العربية، وأنه مؤهَّلٌ لأن يدخل في أساس بناء الهُويّة العربية.

خامسًا: "عصر الهويات" والتّماهي

يقودنا الحديث عن علاقة اللّغة بالفكر، ودورها في تحديد الهُويّة؛ إلى التعمق في مفهوم الهُويّة، على النّحو الذي أضحى إنسانُ القرن الحادي والعشرين يتمثّلها ويبنيها.

وممّا لا شك فيه، أنّنا نستطيع أن ندعو الزّمن الحاضر باسم "عصر الهُويّات"، كما يقول مارسيل غوشيه(١١)؛ ليس فقط لأنّ الهُويّة أصبحت فيه العنصر الأساس في كيان الفرد. بل لأنّها باتت تمثِّل النّقيض الكامل لِما كان يُعدّ في الماضي جوهر الهُويّة الفردية بالخصوص. قديماً، كان الإنسان يتحرّر من ذاته، ومن خصوصيّاته الفردية؛ من أجل الوصول إلى ممارسة هُويّة يتشارك فيها مع شمولية المجتمع الذي ينتمي إليه: العشيرة أو القبيلة أو الإثنية أو الوطن. أمّا اليوم، فقد ظهرت الصيغة الجديدة للهُويّة؛ وكأنها انقلابٌ على الهُويّة القديمة. وأصبحت نقطة الارتكاز في تحديد الهُويّة واقعةً داخل الفرد وليس خارجه. أي إنّ الأنا الذاتي هو الذي يحدد ذاته من خلال انتماءاته إلى المجموعة. يقول غوشيه: "وإذا كان يتوجّب عليك أن تميّز نفسكَ من خلال الخصوصيّات التي تحدِّدك، فإنّ ذلك من أجل أن تُعرِّف نفسك من خلالها. إذ أنّها ما يُتيح لك الدخولَ في علاقةٍ مع الآخرين، وما يُحدّد هويّتكَ في نظرهم، وما يمدّك أنت بالذات بالمعالم التي تمكّنك من التّموضع حيالهم. لقد كان من الجيِّد أن تُوضع هذه الخصوصيّات جانبًا عند الخوض في الحوار، وها هي قد أصبحت القاعدة التي يقوم عليها التبادل. أضف إلى ذلك أنّ هذه الاختلافات التي توجد في ذاتك، وبين ذاتك وذات الآخر؛ هي ما تتيح لك الدخول في المجال العامّ، وأن تتبوّأ مكانك فيه. فالواقع أنه لم يعد على المجال العامّ أن يفرض حقيقته المجرّدة باسم المقاصد العامّة التي من المَفروض أن يُعتبر حصنها الحصين. وهو لم يعد من الممكن أن يتكوّن، قانونًا، إلّا عن طريق إشهار التمايزات الخاصّة. ولكي نُعَدَّ فيها، يجب أن يكون لدينا خاصيّةٌ نستطيع إبرازها فيها"(١٢).

ويتابع غوشيه هذا التّمييز بين تحديد الهُويّة كما كانت في القديم، وبنائها كما يحصل اليوم، بقوله: "إنّ نظامًا تقليديًّا فعليًّا، نِظامًا مُسلّمًا به بالكامل؛ هو نظامٌ غيرُ ذاتيٍّ من منظور هُويّة أولئك الذين يضعونه موضع التنفيذ. والآن، صار الوضع معكوسًا تمامًا. فامتلاك الخصائص الجماعيّة المُتلقّاة، هو المُوجِّه لتمايز الذاتية الشخصية. إنَّ التبعيّة تبعث على الذاتيّة؛ لأنها ما يُطالَب به، والتّبعيّة تُعزِّزُ من أجل الذّاتية التي تنتجها"(١٣).

وفي الإطار نفسه، يتناول دنيس كوش مفهوم الأنا في تحديد الهُويّة، من خلال العلاقة بأفراد المجموعة. فهو وإن كان يؤكّد على أنّ الفاعلين في المجتمع هم أنفسهم الذين يُضفون الدلالة على الانتماء الإثني؛ فإنّه يُركِّز على أنّ عملية التواصل والعلاقات بين أفراد المجتمع، هي التي تُساهم في بناء الهُويّة. يقول كوش: "ليست هناك هُويّة في

١١ مارسيل غوشيه، **الدّين في الديموقراطية**، ترجمة شفيق محسن، مراجعة بسّام بركة (بيروت: المنظّمة العربيّة للتّرجمة، ٢٠٠٧)، ص ١١٣.

١٢ المرجع نفسه، ص ١١٥.

١٣ المرجع نفسه، ص ١١٦.

ذاتها، ولا حتى لذاتها فحسب. الهُويّة هي دومًا، علاقةٌ بالآخر. وبتعبير آخر، الهُويّة والآخريّة متّصلتان، الواحدة بالأخرى، وتجمعهما علاقةٌ جدليةٌ. إنّ التماهي يتوازى مع التمايز. وإذا اعتبرنا أن الهُويّة – دومًا – محصّلة صيرورة تماهٍ، في وضعيةٍ علائقيةٍ، وأنّها نسبية أيضًا، إذ يُمكن أن تتطوّر إذا ما تغيّرت الوضعية العلائقية؛ فإنه يكون من الأفضل – من دون شك – اعتماد "التماهي" مفهومًا إجرائيًا للتحليل، بدلًا من مفهوم "الهُويّة"(١٤).

سادسًا: اللّغة والثقافة

يقودنا الحديث عن دور اللّغة في بناء الهُويّة، إلى البحث في علاقتها بالثقافة، التي تُعدّ في أسّ الهُويّة الفردية كما الاجتماعية. لكنْ ما الثقافة؟ وما علاقتها بالهُويّة؟ وكذلك باللّغة؟

تختلف الثقافة عن الهُويّة في كونها غير واعيةٍ، وفي كونها وسيلة لتعلّم الحياة في المجتمع، وللتواصل بين الفرد الواحد والأفراد الآخرين في المجموعة الواحدة. وهي كذلك تحمل مسارًا تاريخيًا ينقل إرث الأجداد، ويسمح للجماعة بأن تحافظ على تماسكها وتطوّرها الطبيعي. يقول رادكليف- براون(Radcliffe–Brown): "تمتاز الحياة الاجتماعية عند البشر، عن الحياة الاجتماعية عند الحيوان، بأمر أساس هو وجود الثقافة والتقاليد الثقافية. فانتقال الطرق المكتسبة في التفكير والشعور والعمل التي تكوّن المسار الثقافي، وهو السِمة الخاصة بالحياة الاجتماعية البشرية؛ لا بد من أن يكون جزءًا من ذلك المسار الشامل للتفاعل والتبادل بين الأشخاص، أو هو ذلك المسار الاجتماعي الذي يكوّن الواقع الاجتماعي نفسه"(١٥).

ويضع تايلور ((E. B. Tylor من جانبه التّحديد التالي للثّقافة: "إنها ذلك المجموع المعقّد الذي يضم المعارف، والمعتقدات، والفنون، والعادات، والقوانين، والأعراف، وكل تلك القدرات الأخرى، والعادات التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوًا من أعضاء المجتمع"(١٦).

أما من المنظور البنيوي؛ فإن الثقافة أيًا كانت، تُحدَّد -كما يقول كلود ليفي ستراوس (Levi–Strauss)- بأنّها "مجموع أنظمةٍ رمزيةٍ تقع في المرتبة الأولى فيها اللّغة، وقواعد الزواج، والعلاقات الاقتصادية، والفنون، والعلوم، والدين. وتهدف كل هذه الأنظمة إلى التعبير عن بعض جوانب الواقع المادي والواقع الاجتماعي، بل وكذلك عن العلاقات التي توجد بين هذين النمطين من الواقع، والتي توجد بين الأنظمة الرمزية في ما بينها"(١٧).

وإذا أردنا أن نقابل بين اللُّغة والثقافة، من حيث هما نظامان يدخلان في كل مستويات الحياة البشرية؛ لرأينا أنّ الثّقافة تسوس السلوك اليومي للفرد، كما تسوس اللّغة كلامه اليومي. وإذا كان الأفراد الذين يخضعون لقواعد اللّغة، يُحدثون فيها تغييرًا كلّما استعملوها وفق حاجاتهم ووفق تطور وسائل التواصل في ما بينهم؛ فإن الأفراد كذلك يطوِّرون ثقافتهم مع مرور الزّمن، عبر عمليّات التواصل التي يقومون بها في ما بينهم داخل المجموعة

---

١٤ دنيس كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة منير السّعيداني (بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠٧)، ص ١٥٤.

15 A.R. Radcliffe-Brown, *Structure et Fonction dans la Société Primitive* (Paris, Editions de Minuit, 1969), série : Le Sens Commun, cité par : Pascal Perrineau, "Sur la Notion de Culture en Anthropologie ", In: *Revue Française de Science Politique*, 25e année, No.5, 1975, pp. 946-968.

16 E. B. Tylor, *Primitive Culture* (1871), cité par : Perrineau Pascal, Op. Cit., pp. 946-968.

17 C.Levi-Strauss, "Introduction à l'Oeuvre de M. Mauss", in : M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie* (Paris: PUF, 1966).

الواحدة. ويُعبّر ليفي ستراوس عن هذا الترابط بقوله: "من الجانب النظري، تبدو اللّغة شرطًا أساسيًا لوجود الثقافة؛ لكون الثّقافة تتمتّع ببنيةٍ شبيهةٍ ببنية اللّغة. فكلاهما يقومان على تقابلات وارتباطات متبادلةٍ. أي بعبارةٍ أخرى، على علاقات منطقيةٍ"[١٨].

باختصار، يُجمع علماء اللُّغة والاجتماع والأنثروبولوجيا على تحديد الثقافة بالعناصر الأربعة التالية:

- الثقافة غير فطريّةٍ، إنّها لا تولد مع الإنسان؛ بل هو يكتسبها بعد ولادته، ويقوم ببنائِها طوال سِنيّ حياته، مثلها في ذلك مثل اللّغة.
- الثقافة هي مظاهر متعددة، تكوّن في مجموعها نِظامًا متكاملًا، تتماسك داخله هذه المظاهر في ما بينها، ويكملّ بعضها بعضًا. وتكوّن اللّغة الأمّ الركيزة الأساس في هذا النظام.
- الثقافة مشتَركةٌ بين أفراد المجموعة الواحدة، وتكوّن ميزتهم الخاصة. وعليه فهي تختلف من مجموعةٍ إلى أخرى، في نظامها كما في مظاهرها.
- تمتاز الثقافة عن الهُويّة بكونها لاوعية، تمامًا مثل اللّغة التي تتشارك معها في خصائص متعدّدة.

أمّا عن موقع اللّغة الأمّ من الثقافة؛ فإنه يمكن القول إنّ تلك اللّغة هي من أهم العناصر التي تُسهم في تكوين الثقافة[١٩]. فمن بين المهامّ التي تضطلع بها في المجتمعات البشرية، مهمّة "نقل التراث الثقافي"؛ ممّا "يخلِّف تأثيرًا متبادَلًا بين اللّغة والثقافة، ويجعلهما مظهرين لمعرفةٍ مشتركةٍ"، كما يقول مونود بيكلان. والواقع أنّ علماء اللّغة والمجتمع والأنثروبولوجيا، يؤكّدون حقيقة أنّ الثقافة واللّغة تمثّلان عند العديد من الشعوب الهُويّة الأساس للجماعة البشرية[٢٠]. وعندما نتحدّث في هذا المجال عن اللّغة، لا نعني بها اللّسان (مثل العربية والصينية والفرنسية) فحسب؛ بل تشمل هذه الكلمة -كذلك- كلّ عناصر التواصل وأشكاله، مثل الحركات والتضمينات والإيماءات، وقواعد استعمال المكان والمسافات بين الأفراد في عملية التواصل.

تُحدِّد الثقافة -بمعناها الجديد هذا- قواعد التّواصل بين الأفراد ضمن الجماعة الواحدة. وعمليّة تبادل الكلام والأفكار بين شخصين أو أكثر، لا تجري بطريقةٍ عشوائيةٍ كما يُظَنُّ؛ بل تخضع لمعايير تحدِّدها الأبعاد الثقافية للفرد كما للجماعة، فيدخل فيها المستوى اللغوي، والمكانة الاجتماعية، والموقف الكلامي، ومكان الكلام... إلخ. ويؤكد العلماء الأميركيون -الذين وضعوا النظرية التي أطلقوا عليها اسم "التواصل الجديد"- أنّ كلّ عملية تواصلٍ، هي معزوفةٌ تقوم بها "أوركسترا" من الأفراد، يعزِفها كلٌّ منهم انطلاقًا ممّا يعرف من قواعد التواصل، و"يُدَوْزِن" ما يقوله وما يقوم به انطلاقًا من ردّات فعلِ الآخرين، ومن قدراته الثقافية. وهكذا، يتضمن النظام الثقافيّ لكلِّ مجتمعٍ من المجتمعات البشرية أنظمةً فرعيّةً، تُملي فيها على الفرد وسائل العزف داخل هذه الأوركسترا. ومعنى ذلك

---

18 C. Levi-Strauss, *Anthropologie Structurale* (Paris: Plon, 1958), p. 78.

١٩ يقول كلود حجاج في كتابه **إنسان الكلام**: "إن الألسنة لا تعيد ابتداع العالم بتنظيمه وفق مقولاته المفهومية الخاصة بها فحسب. وهي لا تتطلب حتى وجوده بجانب الخطاب الذي تتحدث عنه. إنها تمثّله وتعيد تقديمه بالمعنى الحرفيّ للكلمة. فالكلام يمحو الزمان والمكان اللّذين يحيل إليهما بإعفاء الأشياء من الظهور لمجرد صوغها في كلمات". راجع: كلود حجّاج، **إنسان الكلام**، ترجمة رضوان ظاظا، مراجعة مصباح الصمد وبسام بركة (بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠٣)، ص ١٩٠.

٢٠ ولذلك، فقد اهتمت الأنظمة الديكتاتورية باللغة واستعملتها في سبيل ترسيخ أيديولوجيتها. فستالين -على سبيل المثال- قد منح اللّغة واللّسانيات اهتمامًا خاصًا، وكذلك من جاء بعده من الحكام السوفيات، لدرجة أن النظام السوفياتي وُصف بأنه "حكم الكلام". انظر: المرجع. نفسه، ص ٢٦٦. وعلى نطاق الفنّ الروائي، انظر: جورج أورويل الذي يصف في روايته "**١٩٨٤**" التي كتبها سنة ١٩٤٨، وبطريقة رائعة، إمكانية السيطرة بواسطة الكلام.

أنّها تحدِّد له طرق استعمال المكان، ووسائل احترام الزّمان، وقواعد المشاركة مع "العازفين" الآخرين في مواقف التواصل البشري. ولا بدّ في النهاية من التّأكيد على أنّ الأنظمة الفرعية المتعلقة بالتّواصل غير اللّغوي، لا تقِلّ تعقيدًا عن النّظام اللّغوي.

سابعًا: الترجمة في العالم العربي: لبنان نموذجًا

بعد أن ركّزنا على موقع اللّغة عمومًا، واللّغة الأمّ خصوصًا، في سيرورة المعرفة وبناء الهُويّة وتحديد الثقافة؛ نصل إلى النقطة الأخيرة من بحثنا. وتتمثّل في تقديم نبذةٍ عن واقع التّرجمة في لبنان في بداية هذا القرن؛ وذلك من أجل الوصول إلى توصيات ترتبط بمصير عمليّة التّرجمة ومستقبلها في العالم العربي.

نقدِّم هنا دراسةً عن واقع التّرجمة في بيروت في بداية القرن الحادي والعشرين؛ وذلك بالاستناد إلى الإحصاءات والدّراسات التي قام بها فريق من الباحثين. وهو فريقٌ يتألّف من زينة الطفيلي ونهوا سكافي، ويشرف عليه هيثم قطب، عضو الهيئة الإدارية في "اتّحاد المترجمين العرب"، وبسام بركة، أمين عام الاتحاد. وكان ذلك بناءً على طلب من "اتّحاد المترجمين العرب"، وبناء على قرار من الهيئة الإدارية فيه. وقد تناولت هذه الإحصاءات كلّ الكتب التي تُرجمت من اللغات الأجنبية إلى اللّغة العربية، ونُشرت في دور النشر أو مراكز الدراسات أو المنظمات المعنيّة بالترجمة؛ وذلك في بيروت (لبنان)، وخلال السّنوات العشر الأولى من القرن الحالي (٢٠٠٠- ٢٠٠٩).

الترجمة في لبنان: وقائع تاريخية

بعد الفتح الإسلامي وانتشار الدّعوة الإسلاميّة في البلاد المحيطة بالجزيرة العربية، التي امتدت من الأندلس إلى مشارف الهند والصين؛ أصبحت لغة القرآن الكريم منذ بدايات القرن الثامن للميلاد، لغة الحكم السياسي والتواصل اليومي، بالإضافة إلى كونها لغة الدين. فتُرجمت الدّواوين إلى العربية في بلاد الشام وبلاد ما بين النهرين، وتخلّت الإدارات الرسمية عن اليونانيّة والفهلويّة لصالح اللّغة الجديدة. غير أنّ هناك لغات محليةً أخرى مثل السريانيّة؛ بقيت حيّةً مُتداولةً، وخصوصًا في ممارسة الشعائر والطقوس الدينيّة. لذا، وبفعل تجاور العربية مع اللغات المحلية الأخرى؛ شهدت المنطقة حركة انتقال لسانيٍّ يمتاز بأمريْن أساسيَّيْن: من جهةٍ، أضحت الترجمة من النشاطات الفكرية الأساسية في المجتمع الإسلامي الجديد. ومن جهةٍ أخرى، كانت التّرجمة إلى اللّغة العربية، وخصوصًا نقل الفلسفة والعلوم من اليونانية، تجري في معظمها عبر السّريانية. لكنّ حركة الترجمة هذه لم تقتصر على الفكر اليوناني وحده؛ بل تعدّته إلى الأعمال الرئيسة في اللّغات المعروفة آنذاك، مثل الفهلوية والهندية.

ومن ناحيةٍ أخرى، كان لعامل التّجارة والمبادلات الحضارية والثقافية دورٌ كبيرٌ في تطوير عملية الاحتكاك اللّغوي بين الشعوب. فنُقلت إلى العربية المؤلفات الفكرية والأعمال الأدبية، مثل الحكايات والأقاصيص وغيرها، عن الموروث التّراثي في بلاد اليونان والفرس، وكذلك في بلاد الصين والهند. وقد بدأت هذه الحركة فعليًا، عندما صارت العربيّة اللّغة الرسميّة في الإدارة، أي إبّان الحكم الأموي[٢١]؛ غير أنّها لم تصل إلى ذروتها إلّا في العصر العباسي.

---

٢١ من المعروف أنّ الأمير الأموي خالدا بن يزيد بن معاوية، عندما أخفق في الوصول إلى سدّة الخلافة، انصرف إلى العلم وإلى الاهتمام بالترجمة. وفي ذلك يقول ابن النديم عنه : "وكان خالدٌ يُسمّى حكيم آل مروان، وكان رجلًا فاضلًا وله مَيل ونشاط نحو العلوم. ولتحقيق هذه الرغبة أمر جماعةً من فلاسفة اليونان الذين كانوا يقيمون في مصر ويجيدون العربية. فأمرهم بترجمة العديد من الكتب من اللغة اليونانية والقبطية إلى العربية، وكانت هذه أوّل ترجمةٍ في الإسلام من لغةٍ إلى لغةٍ". راجع: ابن النّديم، **الفهرست**، تحقيق إبراهيم رمضان (بيروت: دار المعرفة للطّباعة والنشر، ١٩٩٧)، ص ٣٥٢.

ومّما لا شك فيه، أنَّ حركة التّرجمة ازدادتْ قوّةً في العصر العباسيّ؛ بسبب حاجة المسلمين إلى معرفة الأمم الأخرى، وبسبب تطلّعهم إلى التبحّر في العلوم التي لم تكن لديهم. وباختصار، نقول إن الترجمة في العصر العباسي مرّت بحقبتين؛ تمتدّ **أولاهما** من قيام الدولة العباسيّة إلى بداية عهد المأمون، وتشمل هذه الحقبة نشاطًا كبيرًا في ترجمة الطب والهندسة والفلك والطبيعيات. وقد عرفت ذروتها في أيام أبي جعفر المنصور وهارون الرشيد. أمّا الحقبة **الثانية**، فتبدأ في عهد الخليفة العبّاسي السّابع، المأمون؛ الذي أنشأ "بيت الحكمة" في بغداد. وتمتد هذه الحقبة حتى نهاية فترة خلافته.

ثمّ توقّفت حركة التّرجمة إلى العربيّة عمليًّا في عصور الانحطاط؛ وذلك بسبب توقّف الاجتهاد اللّغوي، وانحسار العربية وانغلاقها في قوالب محنَّطةٍ. غير أنّ النّشاط الثقافي – بما فيه حركة الترجمة – عاد إلى الحياة عندما بدأت العربية تجدّد نفسها في القرن التاسع عشر الميلادي، في الفترة التي يُطلق عليها اسم «عصر النهضة».

إنّ من ينظر إلى تاريخ الفكر العربي وتطوّره، يرى أنّ حركات كبيرةً من الترجمة، قد واكبت انطلاقة الحضارة العربية الإسلامية؛ ابتداءً من العصر الأموي، ومرورًا بالعصر العباسي، لتبلُغ عصر النهضة. ومن المعروف أنّ عصر النّهضة في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، قد شهِد حركةً كبيرةً من التّلاقح بين اللغة العربية واللّغات الأخرى؛ وذلك عن طريق تعلّم اللّغات الأجنبية في المدارس الرسمية والخاصة والإرسالية، وعبر إرسال البعثات للدراسة في الجامعات الكبرى بالدول الغربية، وكذلك عن طريق ترجمة الكتب الفرنسية والإنكليزية إلى العربية، وتعليمها في الدول العربية باللّغة الأمّ. وكان لذلك دورٌ كبيرٌ في حثّ الفكر العربي على متابعة التطور الهائل والسريع الذي عرفته قوالب المعرفة والتكنولوجيا في العالم المعاصر، وعلى الاستفادة من آخر الإنتاجات المعرفية. كما اضطلع بدور كبير في تطوير المنظومات الفكرية والثقافية في العالم العربي الحديث. وقد كان لبنان –مع مصر آنذاك– من أهمّ المحطات العربية التي أسهمت في إرساء قواعد النقل إلى العربية، وفي وضع المعاجم اللّغوية العربية ومتعدِّدة اللّغات. ولكي نعي قيمة هذا الدّور، يكفي أن نذكر إسهامات كثيرةً قام بها رجال معرفون مثل: أحمد فارس الشّدياق، وإبراهيم اليازجي، وسليمان البستاني، وبطرس البستاني، وغيرهم كثُرٌ... ومن الممكن أن نلخّص السمات الأساسية لحركة الترجمة في هذه الحقبة، في جوانب أربعة:

- جعلت الترجمةُ العالم العربي يتعرّف إلى ما يُحرّك العالم الغربي من تيارات فكريةٍ معاصرةٍ، وكذلك إلى الفنون الأدبية الجديدة مثل الرواية والمسرح.
- ساهمت الترجمة في تطوير مفردات اللّغة العربية وتحديثها؛ وذلك عبر وضع المصطلحات الجديدة للمفاهيم الطارئة حديثًا على الفكر العربي.
- دفعت الترجمة العديد من العلماء والأدباء واللّغويّين إلى الانكباب على دراسة اللّغة العربية وتحليل تراكيبها؛ انطلاقًا ممّا عرفوه عن اللّغات الأجنبية، وكذلك من أجل تطويع لغتهم الأمّ في التعبير عن رؤيتهم الجديدة للعالم المعاصر.
- أدّت التّرجمة بالمفكرين واللّغويين العرب إلى وضع الموسوعات والمعاجم والقواميس باللّغة العربية؛ سواء على صعيد شرح المفاهيم والمعارف الحديثة (الموسوعات)، أو على صعيد تقعيد اللّغة العربية وتطوير معاجمها التراثية (معاجم اللّغة العربية). وقد دفعتهم كذلك إلى وضع المعاجم ثنائيّة اللّغة، التي تساعد المترجم على نقل النّصوص من اللّغات الأجنبيّة إلى العربية وبالعكس.

الترجمة في بيروت في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين

منذ سنتيْن تقريبًا، كلّفت الهيئة الإدارية في اتّحاد المترجمين العرب -كما أشرنا إلى ذلك سابقًا- فريقًا من الباحثين، بإجراء إحصاءٍ حول الكتب المُترجَمَة في دور النّشر ومراكز الترجمة العاملة في بيروت؛ خلال السّنوات العشر الأولى من هذا القرن، أي من عام ٢٠٠٠ إلى عام ٢٠٠٩. وتناول هذا الإحصاء منشورات أكثر من ثلاث وثلاثين دارًا للنشر، تُعنى بالكتب المترجمة. وكانت النّتيجة أنَّ مجمل ما نُشر من كتب مُترجَمَةٍ فيها، يتعدّى ثلاثة آلاف كتاب مترجَم. وقد تناولت الإحصاءات كلّ ما يتعلّق بالكتاب في لغته الأصلية، وفي اللّغة العربية. فوضعت بياناتٌ حاسوبيّةٌ تتناول المعطيات التالية: المؤلف، المترجم، دار النشر، سنة النشر، عدد الصفحات، الموضوع، فرع الموضوع... واعتُمِد نظام "ديوي العشري" بعناوينه العشر الكبرى، في تصنيف المعلومات المتعلقة بكل كتاب وحَوْسبتها.

شملت الدّراسة التي قام بها الفريقُ الدّورَ والمراكزَ التّالية، التي يعمل جميعها ضمن حدود ما يُسمّى بيروت الكبرى: الدار العربية للعلوم ناشرون، ومكتبة لبنان ناشرون، وأكاديميا إنترناشيونال ش.م.ل.، ودار العلم للملايين، ودار الهلال والبحار، والمؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع "مجد"، ودار المجاني، ودار عويدات للنشر والطباعة، ودار المؤلف، وشركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ودار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، والمنظمة العربية للترجمة، والمدى للثقافة والنشر والتوزيع، وشركة دار الفراشة، ومركز باحث للدراسات، ودار الساقي، والمركز الثقافي العربي، ومكتبة اسطفان، وورشة الموارد العربية، ودار الخيال، ودار الآداب، والمكتبة الشرقية، ودار الجيل، ودار النهار للنشر، والشبكة العربية للأبحاث والنشر، ودار الفكر اللّبناني، ودار الجديد، ودار الحدائق، ودار الكتاب اللّبناني، ومؤسّسة الدراسات الفلسطينية، ومؤسّسة نوفل.

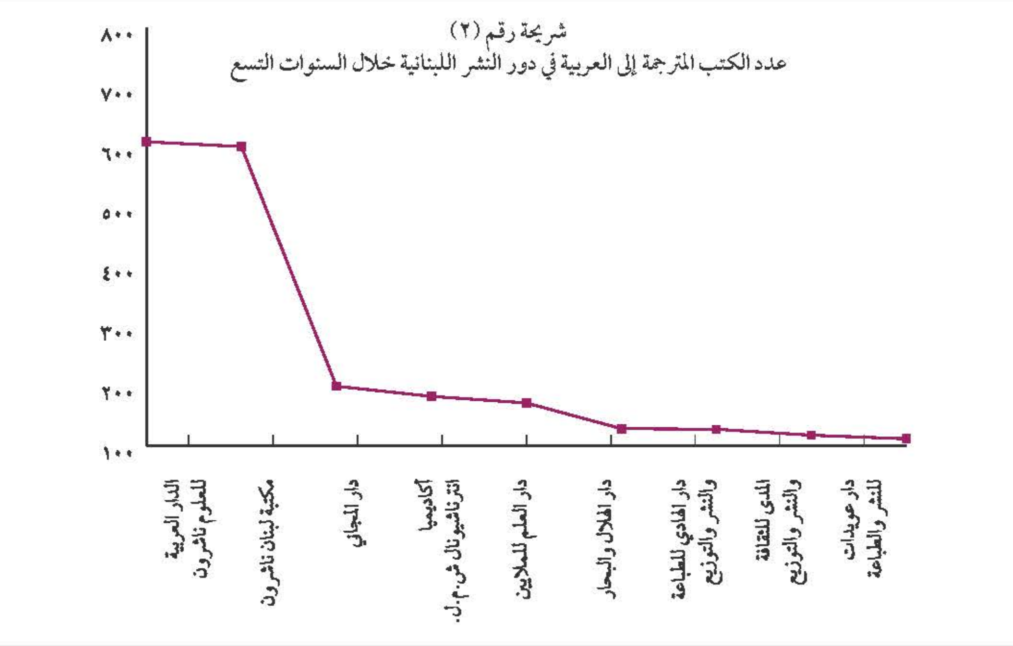
وقام العاملون على هذه الدّراسة، بإدخال البيانات المُتعلِّقة بكل كتاب مترَجم في استمارةٍ تشمل المعلومات الخاصة بالكتاب المترجَم إلى العربية، وكذلك المعلومات الخاصّة بالكتاب الأصلي المُترجَم. فقُسّمت الاستمارة المخصّصة لكلِّ كتاب إلى قسمين: القسم **الأول** يتعلّق بالكتاب المترَجم كما نُشر بالعربية؛ والقسم **الثاني** بالكتاب الأصلي في لغته الأولى. وشملت المعلومات الخاصّة بالكتاب المترَجم إلى العربية الأمور التالية: عنوان الكتاب المترجَم بالعربية، والموضوع، وفرع الموضوع، والمترجم أو المترجمون، والمُراجع أو المراجعون، واللّغة المترجَم منها، واللّغة الأصل، ودار النشر، ومكان النشر، وسنة النشر، والسلسة، وعدد الصفحات، والرقم الدّولي الموحّد للكتاب (ردمك) ISBN International Standard Book Number. أمّا تلك الخاصة بالكتاب الأصلي، فحوت العنوان الأجنبي، والمؤلِّف / أو المؤلفون، والنّاشر الأجنبي، ومكان النشر، وسنة النشر، والسلسة، والملاحظات (إن وُجدت).

واعتمد الباحثون نظام "ديوي العشري"؛ وهو من أوسع نظم تصنيف المكتبات استخدامًا في العالم. فهو يُستعمَل في أكثر من مئةٍ وخمسةٍ وثلاثين بلدًا، وتُرجم إلى أكثر من ثلاثين لغة لتصنيف المعارف. ويقوم هذا النّظام على تقسيم المعرفة البشرية إلى عشرة أقسام رئيسةٍ، ويتفرّع كلّ واحدٍ من الأقسام الرّئيسة إلى عشر شُعَب تمثل التّفريعات، وتتفرّع كلّ شعبةٍ بدورها إلى عشرة فروع بحسب طبيعة الموضوع.

وفي ما يلي بعضٌ من نتائج هذه الدراسة.

دور النّشر:

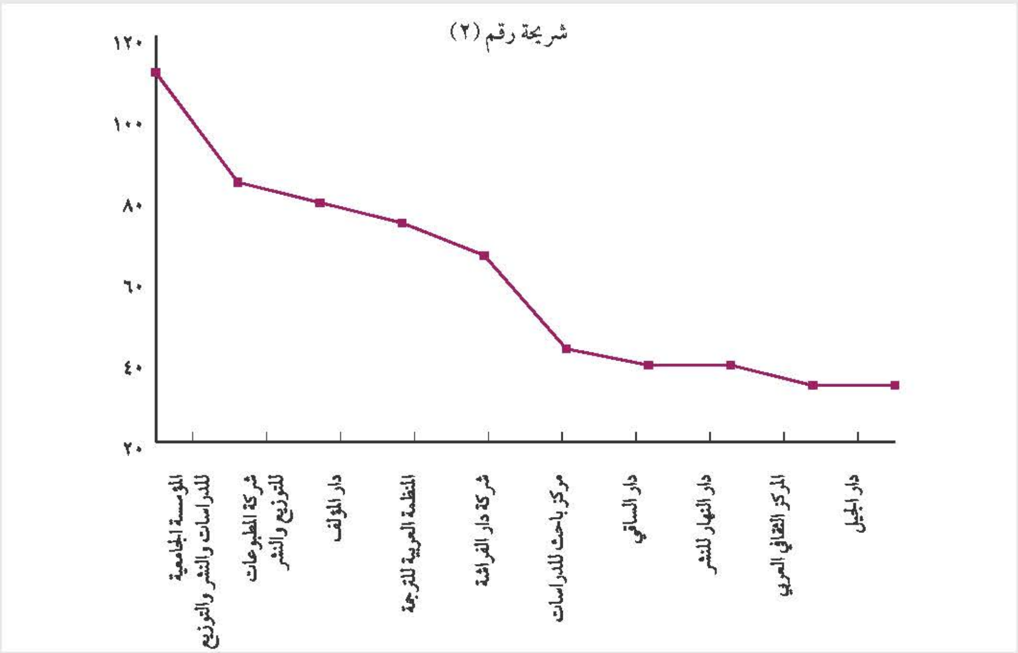
تبيِّن الشّريحة رقم (١) ترتيبًا لدور النشر التي تُعنى بالتّرجمة، وفقًا لعدد الكتب المترجَمة التي نشرتها. وتبرز الشّريحة، أنّ "الدّار العربيّة للعلوم" تحتلّ الصّدارة في ترجمة الكتب إلى اللّغة العربية. تليها "مكتبة لبنان ناشرون" في المرتبة الثانية، ومن ثمّ تأتي "دار المجاني" في المرتبة الثّالثة. ويتراوح مجموع الكتب المترجَمة في الدّور الحائزة على المراتب الثّلاث الأولى، ما بين مئتيْن وسبعمئة كتاب. أمّا الدّور الأخرى المبيَّنة في هذه الشريحة، مثل "أكاديميا إنترناشيونال ش.م.ل"، و"دار العلم للملايين"، و"دار الهلال والبحار"، و"دار الهادي للطباعة والنّشر والتوزيع"، و"المدى للثقافة والنشر والتوزيع"، و"دار عويدات للنّشر والطباعة"؛ فيتراوح عدد إصداراتها ما بين المئة والمئتيْ كتاب.



شريحة رقم (٢)
عدد الكتب المترجمة إلى العربية في دور النشر اللبنانية خلال السنوات التسع

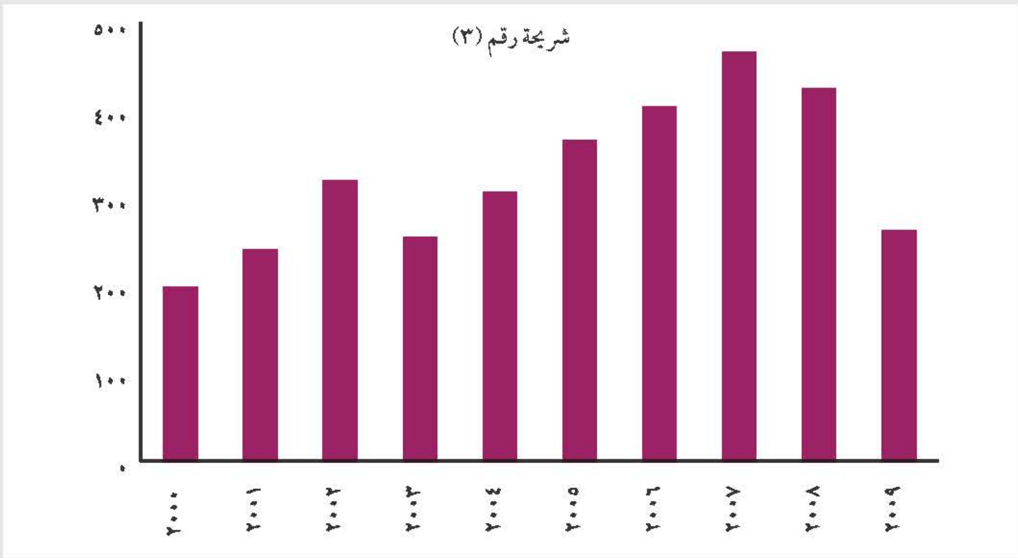
أمّا الشّريحةرقم (٢) ؛ فتبيِّن عدد الكتب المنشورة في الدّور الأخرى، وهي بالطبع أقلّ بكثير من سابقاتها. وتُبيِّن الشّريحة الدُّورَ التي تُترجم إلى العربيّة؛ والتي يتراوح مجموع إنتاجها ما بين العشرين والمئة والعشرين كتابًا. وهي على التّوالي: "المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنشر والتوزيع" "مجد"، و"شركة المطبوعات للتوزيع والنشر"، و"دار المؤلّف"، و"المنظّمة العربية للترجمة"، و"شركة دار الفراشة"، و"مركز باحث للدراسات"، و"دار السّاقي"، و"دار النّهار للنشر"، و"المركز الثقافي العربي"، و"دار الجيل".

ونتساءل هنا عن السبب في هذا التّفاوت الكبير بين دور النّشر هذه من حيث عدد الكتب المترجَمة. في الواقع إنّ الفارق لا يمكن تعليله فقط بعراقة بعض الدّور زمنيًّا، أو برأسمالها الذي يفوق في حجمه رأسمال الدّور الأخرى. بل هناك عاملٌ آخر يجب أن نأخذه بعين الاعتبار؛ وهو دخول / أو عدم دخول الترجمة في أساس سياسة النشر فيها. ولابدّ من لفت الانتباه كذلك، إلى أنّ العدد لا يعكس بالضّرورة النوعية. فقد بات من المعروف مثلًا، أنّ "المنظّمة العربيّة للترجمة" التي جاءت في عداد المؤسسات التي لا تنشر نسبيًا عددًا كبيرًا من الكتب المترجمة (كما تبيّنه الشريحتان السابقتان)؛ تُقدّم أفضل نتاج في هذا المجال. وقد حصدت في السّنوات الأخيرة كلّ الجوائز المُعلَنَة في معظم الدول العربية. فقد نالت "جائزة خادم الحرمين الشريفين عبد الله بن عبد العزيز العالميّة للترجمة" (٢٠١١)، وتحصّلتْ لمرّتيْن على "جائزة الشيخ زايد للكتاب المترجم" (٢٠٠٧ و٢٠٠٩)، ولمرّتيْن على "جائزة خادم الحرمين الشريفين عبد الله بن عبد العزيز للترجمة في العلوم الإنسانية" (٢٠٠٨)، وعلى "جائزة ابن خلدون / سنغور" للترجمة (٢٠١٠).



تطور نشر الكتاب المترجم:

ننتقل هنا إلى تطور نشر الكتب المُترجمة في بيروت، خلال هذه الفترة. وهي تظهر على شريحة رقم (٣) . وبناءً على هذه الشريحة، نلاحظ أنّ التّرجمة إلى العربيّة، تطوّرت خلال السّنوات العشر الأخيرة. وأخذت تتصاعد إلى أن وصلت إلى الذّروة في عام ٢٠٠٧، ومن ثمّ عادت إلى الانخفاض في عام ٢٠٠٨، وأوائل عام ٢٠٠٩.



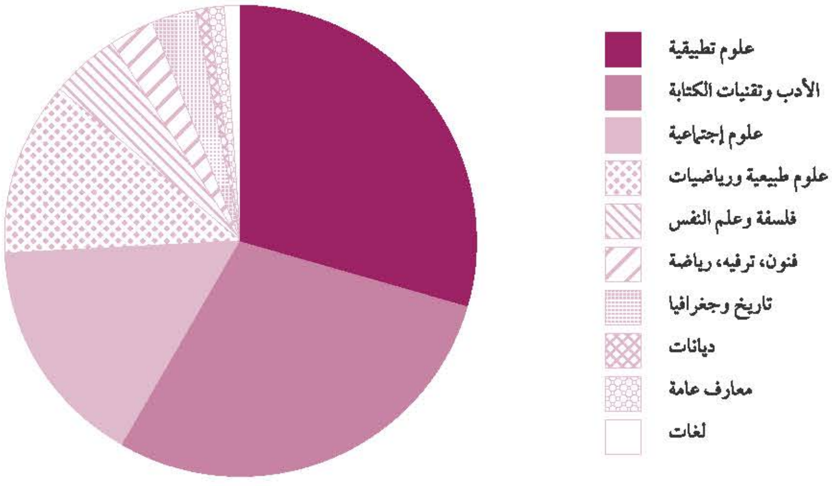
ولابدّ من التّذكير هنا بما حصل في بيروت عام ٢٠٠٧. فقد شهدت العاصمة خلاله الأحداث الأمنية على مختلف أنواعها وأشكالها. فمن أحداث ٢٣ كانون الثاني / يناير، إلى أحداث جامعة بيروت العربية، مرورًا بحرب نهر

البارد، وصولًا إلى مسلسل الاغتيالات الذي تواصل في ذلك العام؛ هذا إضافةً إلى استهداف قوات اليونيفيل في الجنوب. لكن، على الرّغم من كلّ تلك الأحداث التي حصلت فيه؛ فإنّنا نُلاحظ أنّ حركة التّرجمة إلى العربية لم تتراجع. بل على العكس من ذلك، كان عام ٢٠٠٧ من أفضل السنوات من ناحية عدد الكتب المترجَمة إلى العربية. ونتساءل هنا عمّا إذا كان سبب ذلك يعود إلى أنّ الكتب المترجَمة قد بدأ العمل عليها في السنوات السّابقة، ومن ثمّ صدرت في عام ٢٠٠٧؟ أم أنه يعود إلى المساعدات المالية التي جاءت إلى لبنان بعد الأحداث التي حصلت؟ أم أنّ نشاط الترجمة لا يرتبط حصريًّا بمدينة بيروت، أو بلبنان، وإنما هو مُوجَّهٌ إلى كامل الدول العربية؛ ممّا يدفع إلى التفكير بأنّ الكتاب المطبوع في لبنان، لا يتوجّه أساسًا الى اللّبنانيّين، بل إلى العالم العربيّ بمجمله، وعليه فهو لا يتأثّر بالأوضاع المحلية في لبنان؟

مواضيع الكتب المترجمة:

تُبيّن الشّريحة رقم (٤)، ميادينَ المعرفة التي تنتمي إليها مواضيع الكتب المُترجَمة. وتشير هذه الشّريحة إلى أنّ أهمّ المواضيع التي اهتمّ بترجمتها اللّبنانيون، هي العلوم التّطبيقية بنسبة ٣٠٪. وهذا ما يُبيّن أنّ العاصمة بيروت، تواكب

شريحة رقم (٤)



تقدّم العلوم وتطوّر المعارف في العصر الحاضر. ويرِد موضوع الأدب وتقنيات الكتابة بنسبةٍ تعادل الأولى تقريبًا (٢٩٪). ويحتلّ موضوع العلوم الاجتماعية المرتبة الثالثة، بنسبة ١٦٪. أمّا المواضيع الأخرى؛ فتتراوح نسبها ما بين الواحد و١٢٪، وهي العلوم الطبيعية والرياضيات والفلسفة وعلم النفس والتاريخ والجغرافيا والديانات والمعارف العامة واللغات.

خلاصة وتقييم

في نهاية هذا البحث، سنحاول أن نستخلص من كلّ ما قدّمنا العناصر الأساسية التي تسمح لنا بتقييم دور التّرجمة العربية في تسهيل الحصول على المعلومات وبناء المعرفة؛ وذلك من أجل وضع الترجمة في الحدود والإمكانات التي تتعلّق بها.

من المعلومة إلى الهُويّة الثقافية

هنالك مستويات عدّة للوعي بالواقع، ولتحويله إلى مفاهيم ذهنية. وهي تتضمّن في نظرنا الجوانب التالية: المعلومة، والمعرفة، والثقافة (الاجتماعية)، والهُويّة (الفردية والاجتماعية).

المعلومة: كان امتلاك معلومات في القديم، يعني امتلاك سلطةٍ كبيرةٍ. وكان الإنسان يقوم بأسفار تدوم لأسابيع أو أشهر، على ظهر جمل أو في عربةٍ؛ للحصول على معلومةٍ، أو قراءة مخطوطةٍ، أو الحصول على جواب لسؤال ما. أمّا اليوم، فقد تغيّرت الحال مع التّخزين المعلوماتي، ومولّدات البحث، وشبكات الإنترنت. فقد أصبحت المعلومة متوفّرةً للجميع ومُتاحةً لهم، ولم يعد امتلاك المعلومة أو حفظها، ميزةً لأيّ شخصٍ من الأشخاص أو حكرًا عليه.

المعرفة: على المعلومات في أيامنا هذه، أن تتحوّل إلى معرفةٍ وعلم. وهذا الأمر يفترض وجود نظام يرتّب هذه المعلومات من الداخل وعند تداولها بين الناس. ومعنى ذلك، أنّ المعرفة يجب أن تكون مشتركةً بين أفراد المجموعة الواحدة، وأن تكوّن تيارًا فكريًا أو مدرسةً علميةً[٢٢].

الثقافة والهُويّة: عندما تدخل هذه المعرفة إلى وعي الأفراد و/ أو لا وعيهم، وتندمج في سلوكهم؛ فإنّها تُصبح نمط حياةٍ، وتتحوّل إلى رؤيةٍ خاصةٍ للعالم. وعليه، فهي تؤثّر في التقاليد، وتشارك في بناء الثقافة. أمّا الهُويّة؛ فيقوم الفرد بالتعرّف إليها وتأكيدها وبنائها، في حركة ذهاب وإياب متواصلةٍ بين ذاتيّته والثقافة التي ينتمي إليها. وإذا كانت عملية استعمال الخطاب اللّغوي في التّواصل، تقوم بترسيخ هذه الهُويّة بأبعادها ومستوياتها المختلفة، كما قلنا؛ فإنّه عند القيام بعملية التّرجمة، لا يقوم المترجِم بنقل المعلومات، بل يحاول أن يؤدّي في اللّغة الثّانية كامل ما يحمله الخطاب في اللُّغة الأولى. معنى ذلك أنّ عمليّة التّرجمة تنقل عملية التواصل، بما فيها من تركيز على الهُويّة، الفردية منها والاجتماعية والثقافية.

في ما وراء الترجمة

لكي نُقيِّم دور الترجمة ونحدِّد مكانتها في السلسلة التي تمتد من المعرفة إلى الهُويّة داخل المجتمع الواحد؛ فإنّنا

٢٢ لقد وعى فلاسفة الأنوار الفرنسيّون في القرن الثامن عشر، أنّ المعرفة ترتبط ارتباطًا وثيقًا باللغة. كما أنّهم أكدوا ضرورة أن يجمع مجتمعهم كل المعلومات المتوفّرة في أي لغةٍ كانت؛ وذلك من أجل تنظيمها في معارف تُسهم في تطوير التيارات الفكرية والأدبية عندهم. يقول دالمبير (D'Alembert)، في مقالة بعنوان "التبحُّر" (Érudition)، صدَرت في **الموسوعة** (*Encyclopédie*) : "إنَّ مكتبة الملك مليئة بالمخطوطات العربية التي إن تُرجمت ستضع أمامنا معارف لا محدودة ولا مثيل لها. وكذلك الأمر بالنسبة إلى المخطوطات باللغة الصينية. يا لها من مادّةٍ عظيمة من الاكتشافات المفيدة لآدابنا؟ قد يقول قائلٌ إنَّ دراسة هذه اللغات تحتاج لوحدها إلى عالم بكامل حياته، فهو بعد أن يقضي سنواتٍ في دراستها، لن يتبقَّ أمامه الكثيرُ من الوقت ليحصل من قراءته لهذه المخطوطات على الفائدة المَرجوّة. صحيحٌ أنه في الحالة التي يوجد فيها أدبنا اليوم، لا بدّ من أنّ ندرة ما لدينا من دراسة اللغات الشرقية تجعل هذه الدراسة طويلة الأمد، والعلماء الأوائل الذين سيهتمون بها قد يصرفون فيها حياتهم كلها؛ لكنَّ عملهم سيكون ذا نفع لمن بعدهم. فالمعاجم والنحو والترجمات ستكثر وتتحسن شيئًا فشيئًا، وستزداد سهولة التبحّر في هذه اللغات مع مرور الزمن. فعلماؤنا الأوائل قد سخَّروا حياتهم كلَّها تقريبًا لدراسة اللغة الإغريقية، وهي اليوم تحتاج إلى مجرّد بضع سنوات". انظر في ذلك:
Collectif, *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers* (Paris: s.e., 1755), Tom. V, p. 916 -917.

نعود إلى تاريخ ترجمات الكتب في التراث العربي، وما جرى بعد نشرها في تلك الحقبات السالفة. وذلك لنستقي من ذلك التاريخ مثالًا يدلّ على السيرورة التي اندرجت فيها الترجمة، وعلى العوامل التي كان لها الفضل الأكبر في دفع الأعمال المترجمة إلى أن تؤدي دورها الفاعل في بناء المعرفة وتطويرها. وذكرنا -بشكل سريع في بداية هذا البحث- أنّ حركة الترجمة كانت نشيطةً وقويةً خلال حقبات كثيرةٍ من التاريخ العربي الإسلاميّ، وخصوصًا أيام الخلفاء العباسيّين؛ إذ بلغت ذروتها مع تأسيس "بيت الحكمة" على يد الخليفة المأمون. وفي الواقع، أدّت هذه الحركة إلى التقدّم الهائل والمعروف الذي شهدته المعارف العربية الإسلامية في مختلف ميادينها، من الفلسفة إلى الطب والحساب، مرورًا بالموسيقى والفلك. غير أنّنا عندما نتكلّم عن التراث الفلسفي والفكري عند العرب؛ فإنّنا لا نذكر الكتب الأجنبيّةَ التي نُقلت إلى العربية في ذلك العصر، بقدر ما نذكر المؤلفات الضّخمة التي وضعها الفلاسفة الكبار، مثل ابن سينا والفارابي والكندي وابن رشد، وغيرهم كثُرٌ. ذلك أنّ ما يرفع الفكر إلى أعلى المستويات، ليس المترجمين ولا الأعمال التي يترجمونها؛ بل هم الفلاسفة والمفكّرون والباحثون الذين يحملون هذه الترجمات، ويتبنّونها، ويحوّلونها بشروحاتهم ونقدهم إلى مستوى العمل الثقافي العام. ونسوق هنا على سبيل المثال بعض ما حدث مع ابن رشد.

كان الخليفة الموحِّدي أبو يعقوب يوسف (١١٦٠- ١١٩٩م) مُحبًّا للعلم، واسع الاطلاع، شغوفًا بقراءة كتب الأدب والعلم والفلسفة. ويُحكى أنّه أتى بترجمات أرسطو وقرأها فلم يفقه منها الكثير. فسأل عمّن بإمكانه أن يشرحها له. فنصحه ابن طفيل باللّجوء إلى الفيلسوف ابن رشد. هكذا، قُيّض لفيلسوف قرطبة أن يعمل في كنف الخليفة الموحِّدي؛ فقضى فترةً طويلةً من حياته يدرِّس ويحلِّل ويكتبَ بناءً على طلب صاحب السلطة الذي أغدق عليه مالا وفيرًا، وجعله يتبوّأ أعلى المناصب الرسمية. وخلال هذه الحقبة، أقدم ابن رشد على شرح أعمال أرسطو المُترجمة، وعمل على تفسير مضامينها، والردّ على من توسّع في قراءة هذه الترجمات من المفكرين والفلاسفة العرب (مثل ابن سينا والفارابي). غير أنّه لم يكتف بالتّعمق في الفلسفة اليونانية؛ بل انكبّ على دراسة الطب والحساب والفلك وغيرها من العلوم المترجَمَة والمعروفة آنذاك. وبذلك ازدادت شهرة هذا الفيلسوف وأصبحت أعماله الفلسفية والعلمية التطبيقية تُدرَّس في أرقى جامعات أوروبا والعالم منذ ذلك التاريخ وحتى يومنا هذا. لم يُعرف ابن رشد بصفته قارئًا بسيطًا لكتب أرسطو المترجمة؛ بل بكونه استوعب مضامين هذه الكتب، وانطلق منها في سبيل تكوين منظومته الفكرية الخاصة به. وهي منظومةٌ تُخضِع كلّ الفكر السّابق -الإسلاميّ منه واليونانيّ- لمنطق العقل، من أجل تدبّر الواقع المعيش.

يشهد هذا المثال الحيّ من تراثنا العربيّ الإسلاميّ (كما يشهد على ذلك ما نجده من ومضات أرسطو في شعر المتنبي) على أنّ الترجمة ليست سوى حلقة في سلسلةٍ تبدأ بتحصيل المعرفة في اللُّغة الأمّ، وتنتهي بالانتماء إلى الثقافة، مرورًا ببناء المنظومة الفكرية وتمتين الانتماء إلى الهُويّة، الفردية منها والاجتماعية. وإذا كان علينا أن نستخلص العِبَر من هذا المثال؛ فإنّنا نرى فيه أمورًا عدّةً أهمّها:

- لا يمكن للترجمة أن تكون بمفردها العامل الوحيد في تطوير الفكر وبناء الهُويّة. إنّما هي عاملٌ من عوامل التّطوير والتقدّم في مجال الفكر والمعرفة. ومعنى ذلك أنّه يمكن لها أن تكون بمنزلة انطلاقةٍ لوضع لبنةٍ من لبنات البناء الفكري والثقافي في المجتمع الذي يتلقّاها.

- لا تحمل الترجمة أبناء اللّغة التي يُترجَم إليها على الالتحاق بركاب التطوّر الفكري؛ بل على العكس من ذلك، فأبناء هذه اللّغة هم الذين يحملون ما يُترجَم إلى لغتهم، وهم الذين يستوعبونه ويتمثّلونه. بذلك يُكتب لهم التقدم في العلم والتطور في الفكر.

- لابدّ من أن يحمل أبناء اللّغة الفكرَ المنقول بواسطة الترجمة. نقول يحملونه، بمعنى أن يتدبّروا مضامينه، فينقدوها

ويُخضعونها للبحث والتفسير؛ حتى تدخل في سياق منظومتهم الفكرية. وهو ما يجعلها تتلاءم مع إطارهم الثقافي، وتتلاحم مع شبكة الأفكار الراسخة في سياق التيارات الاجتماعية والفلسفية والحضارية المعاصرة لعمليات الترجمة التي يتلقّونها.

- لابدّ من أن يتدخّل رجال السلطة في تفعيل عملية ما بعد الترجمة. ومن الممكن أن نتخيّل أنّه لولا الخليفة أبو يعقوب يوسف، لما اتّجه ابن رشدٍ إلى شرح أرسطو، أو لما كان لديه ما يكفي من الوقت والمال لفعل ذلك. ونشير هنا إلى أنّ لبنان مقصّرٌ في هذا المجال؛ فالإحصاءات التي قدّمناها في بداية هذا البحث، تدلّ على أنّ الدّولة في لبنان غائبةٌ تمامًا تقريبًا عن إنتاج التّرجمات في البلد. أمّا في البلدان العربية الأخرى؛ فإنّ الحكومات بدأت تعي أهمية التّرجمة ودورها في التّطور الثقافي للأمّة. فمنها ما يخصِّص دوائر حكوميةً لذلك (مثل سورية)، ومنها ما يؤسِّس المراكز المتخصِّصة في التّرجمة (مثل مصر وتونس)، ومنها ما يُقدّم الجوائز السخيّة إلى المترجمين الجيّدين، أو يخصّص ميزانيات كبيرةً لترجمة الكتب العلمية الأساسية (مثل السعودية وقطر والكويت والإمارات).

المراجع والمصادر

باللّغة العربية

١. - ابن النّديم. **الفهرست**، تحقيق إبراهيم رمضان (بيروت: دار المعرفة للطّباعة والنشر، ١٩٩٧).

٢. باري، بريان. **الثّقافة والمساواة، نقد مساواتي للتّعدّدية الثّقافية**، ترجمة كمال مصري، سلسلة عالم المعرفة، عدد: تشرين الثّاني / نوفمبر- كانون الأوّل / ديسمبر ٢٠١١ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١١)، ص. ٣٨٢- ٣٨٣.

٣. باري، بريان. "الحدث الاجتماعي وذاكرة الشعوب": **الفكر العربي**، العدد ٨٠ (١٩٩٥)، ص ٦١-٧٩.

٤. بركة، بسّام. "الإشارة: الجذور الفلسفية والنظرية اللسانية"، **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٣٠ / ٣١ (صيف ١٩٨٤).

٥. بركة، فاطمة الطبال. **النظرية الألسنية عند رومان جاكوبسون** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٣).

٦. حجاج، كلود. **إنسان الكلام**، ترجمة رضوان ظاظا، مراجعة مصباح الصمد وبسام بركة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٣).

٧. ليفي ستروس، كلود. **مقالات في الإناسة**، ترجمة حسن قبيسي (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣).

٨. عرار، مهدي أسعد. **مباحثات لسانية في ظواهر قرآنية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨).

٩. غوشيه، مارسيل. **الدين في الديموقراطية**، ترجمة شفيق محسن، مراجعة بسام بركة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧).

١٠. جان كالفي، لويس. **حرب اللغات والسياسات اللغوية**، ترجمة حسن حمزة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨).

١١. كوش، دنيس. **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة منير السعيداني (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧).

١٢. لوسيركل، جان جاك. **عنف اللُّغة**، ترجمة محمد بدوي، مراجعة سعد مصلوح (بيروت: المنظّمة العربية للتّرجمة- المعهد العالي العربي للترجمة، ٢٠٠٥).

١٣. ميقاتي، محمد باسم، ومحمد زهري معصراني، وعبد الله أحمد الدندشي، **القطوف من لغة القرآن: معجم ألفاظ وتراكيب لغوية من القرآن الكريم** (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ٢٠٠٧).

باللّغات الأجنبيّة

14. - Auroux S. et al. *Philosophie du Langage* (Paris : PUF, 2004).

15. - Chomsky, N. *Structures Syntaxiques,* Traduit de l'anglais par Michel Braudeau (Paris: Éditions du Seuil, 1969).

16. - Collectif. *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, 17 vols (Paris: s.é., 1755).

17. - Jakobson, R. *Essais de Linguistique Générale* (Paris : Les Éditions de Minuit,1963).

18. - Lamy. *La Rhétorique ou l'Art de Parler* (Amsterdam: P. Marrey, 1699).

19. - Levi-Strauss C. *Anthropologie Structurale* (Paris: Plon, 1958).

20. - Levi-Strauss. C. "Introduction à l'Oeuvre de M. Mauss", In: M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie* (Paris: PUF, 1966).

21. - Mucchielli, Alex. *L'Identité (*Paris: PUF, 1986), série "Que Sais-Je ?".

22. - Perrineau, Pascal. "Sur la Notion de Culture en Anthropologie", In: *Revue Française de Science Politique*, 25e année, No. 5 (1975).

23. - Schaff, A. *Langage et Connaissance* (Paris: Anthropos, 1969), Collection Points.

24. - Vitgosky, L. *Thought and Language,* translation newly revised and edited by A. Kozulin (Cambridge: Ma.-The MIT Press, 1986).

فايز الصّيّاغ*

إشكاليّة الهُويّة وثُنائيّة اللُّغة والتّرجمة في السّياق العربي المعاصر

تتمحور هذه الدراسة حول إشكالية الهويّة والترجمة واللغة في الواقع العربيّ الراهن. وتنطلق من مسلّمة أساسيّة مفادها أنّ الهويّة -ببعديها الفرديّ والجمعيّ- لا يمكن استنساخها بقضّها وقضيضها عبر الأجيال والحقب التاريخيّة. فالتفاعل والتثاقف الحضاريّان، هما عاملان حيويان في تشكيل الهويّة الجماعيّة للشعوب بوصفها نتاجًا لصيرورة تراكميّة تاريخيّة تنفي عنها صفات التأبّد والثّبات والديمومة والسّكون. وتعرض الدراسة تحليلًا مقارنًا لما آلت إليه ثلاث مقاربات برزت في السّاحة العربيّة منذ بدايات عصر النّهضة وحتّى مطلع القرن الحادي والعشرين تجاه القضايا المتّصلة بالهويّة الثقافية والقوميّة عمومًا، والتفاعل الحضاريّ العربيّ- الغربيّ على وجه الخصوص. كما تستعرض جانبًا من التحدّيات والإشكالات التي قد تواجهها آخر هذه المقاربات، المتمثّلة في المنظور القوميّ الديمقراطي النّضالي، إزاء ما قد يتمخّض عنه "الرّبيع العربيّ" على الصّعيد السياسيّ في المستقبل المنظور.

تتمحور هذه الدراسة حول إشكالية الهُويّة والترجمة واللُّغة في الواقع العربي الراهن. وتنطلقُ من مُسلّمة أساس مفادها أنّ الهُويّة، ببُعديها الفردي والجمعي، لا يُمكن - بل لا يصحُّ بأيّ حال من الأحوال- إنتاجها أو استنساخها بقضّها وقضيضها عبر الأجيال والحقب التاريخية.

يمثّلُ التفاعل والتثاقف الحضاري، سواء منه الطّوعي المتبادل أم القسري، والمباشر وغير المباشر، عاملًا فاعلًا وحيويًّا في تشكيل الهُويّة الجماعية للشعوب بوصفها نتاجًا لصيرورةٍ تراكميّةٍ تاريخية تنفي عن مفهوم "الهُويّة" صفة التأبّد والثبات والديمومة والسّكون. وتفترضُ هذه الدراسة أنّ لصيرورات التفاعل والتبادل الثقافي عمومًا، بما فيها التثاقف، منافذَ ومدخلات وقنوات ووسائط ومخرجات عديدة. وتتراوح تلك الوسائط بين الاطّلاع المباشر عن طريق التزاور والملتقيات والبعثات التعليمية والهجرات والهيمنة الاستعمارية. وفي هذا الإطار كانت الترجمة - وستظلّ- إحدى الأدوات المؤثّرة في عملية التثاقف عبر مراحل التاريخ العربي الإسلامي، منذ عصر المأمون ودار الحكمة قبل نحو ألف عام، وحتّى أواسط القرن التاسع عشر، حين صدر **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، وأنشأ رفاعة الطهطاوي "مدرسة الألسُن" بعد عودته إلى مصر.

* عالم اجتماع ومنسق وحدة "ترجمان" في المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات.

وتعاظمت أهمّية الدور الذي تؤدّيه الترجمة في الاكتساب المعرفي، حتّى في المرحلة ما بعد الكولونيالية، ومع انتشار التعليم الأساسي والجامعي لتلبية ضرورات بناء الدولة وإقامة المنشآت والأجهزة والهيئات الحكومية العامّة وتطويرها.

في غمرة عملية التثاقُف، أو بالأحرى الاكتساب المعرفي، برزت الهواجس والمخاوف في الثقافات العربية الإسلامية المستقبِلَة أو المستهدَفة، بشأن ما يُمكن أن يتركه الانكشاف على ثقافات "الآخر" من آثار في الهُويّة الوطنية. ومن خلال عرض عددٍ من المشاهد والشهادات والمشروعات المطروحة على الصّعيدين الوطني والقومي، ستستقرئُ هذه الدراسة ردودَ الفعل التي كانت – وما زالت على نحو متزايد – تتراوحُ بين الانغلاق الرافض أحيانًا، والتكيّف الانتقائي في أحيان أخرى، وقبول وتبنّي ثقافات "الآخر" في أحيان قليلة. وفي هذه الناحية، تتنوّع المواقف خلال المراحل الأخيرة من التاريخ الثقافي والسياسي العربي المعاصر من قضيّة الترجمة ومضمونها ومراميها، وتتباين درجة الغيرة والحرص على اللُّغة العربية بوصفها من المقوّمات الأساسية للهويّة الثقافية، والوطنية، والقومية – وحتّى الدينية.

وستقدّمُ هذه الدراسة عرضًا تحليليًا مُقارنًا لما آلت – أو قد تؤول إليه – ثلاثُ مقاربات برزت في الساحة العربية منذ بدايات عصر النهضة حتّى مطلع القرن الحادي والعشرين، تجاه القضايا المتصلة بالهُويّة الثقافية والقومية عمومًا، والتفاعل الحضاري العربي- الغربي على وجه الخصوص.

١ – نحن والآخر: بين الرّفض والقبول

"الباب الأوّل في ما يظهر لي من أسباب ارتحالنا إلى هذه البلاد التي هي دارُ كفر وعناد، وبعيدة عنّا غاية الابتعاد، وكثيرة المصاريف لشدة غلوّ الأسعار فيها غاية الاشتداد".

بهذه العبارة يستهلُّ صاحب **تخليص الإبريز**... كتابه الشهير الذي وضعه بعد عودته من فرنسا في عام ١٨٣١، حيث قضى خمس سنوات إمامًا وواعظًا أزهريًّا لبعثةٍ من أربعين طالبًا، أرسلهم محمد علي لدراسة العلوم والهندسة. ولم يفُتْ الطهطاوي في كلمة تمهيدية صدّر بها هذا السِّفر الريادي، أن يسأل الله: "أن يلقى الكتاب قبولًا لدى صاحب السعادة، ووليّ النِّعَم، مصدر الفضل والكرم، وأن يوقظَ من نومِ الغفلة أممَ الإسلام من عرب وعجم، إنّه سميعٌ مجيبٌ، وقاصده لا يخيب"[١].

ربّما تُمثّلُ هذه العبارات الموجزة جانبًا من المفارقة التي واجهها إمامُ المتنوّرين النهضويّين العرب بلا منازع، حالما وطئت قدماه شاطئ مرسيليا في عام ١٨٢٦ في طريقه إلى باريس. فكيف لما اختبره وعاشه في دار كفر وعِناد أن يكون ذا نفع وغناء لِما أسماهم "أمم الإسلام من عرب وعجم؟".

قد نجدُ الإجابة عن هذا التساؤل في عشرات المواضع من **تخليص الإبريز**. فبعد أن يجمع بين مدح هذه المدينة وذمّها بهذه الأبيات:

أيـوجد مثل باريـس ديـارٌ ... شموسُ العلم فيها لا تغيبُ
وليل الكفر ليس له صباحٌ ... أمـا هذا وحقّـكُمُ عجيـبُ؟

١ رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز، أو الديوان النفيس بإيوان باريس** (بيروت: دار ابن زيدون، ٢٠٠٤)، ص٩.

ومع أنّ لأهل باريس "حشوات ضلال مخالفة لسائر الكتب السماوية"، يُلاحظ الطهطاوي أنّ "الفرنساوية مستوون في الأحكام على اختلافهم في العظم والشّرف والغنى" [...] وقد ضمنت الشريعة لكلّ إنسان التمتّع بحريته الشخصية، حتّى لا يمكنُ القبض على إنسان إلا في الصور المذكورة في كتب الأحكام [...] والذي يظهر لمن تأمّل في أحوال العلوم والفنون الأدبية والصناعة في هذا العصر في مدينة باريس، أنّ المعارف البشرية قد انتشرت وبلغت أوجها في هذه المدينة، وأنه لا يوجد من يضاهي حكماء باريس، بل ولا في الحكماء المتقدّمين".

بيد أنّ المراقب سيجد طرفًا من الإجابة الحقيقيّة عمّا قدّمته "دار الكفر" آنذاك إلى "أمم الإسلام" في سيرة الطهطاوي العملية أثناء إقامته في فرنسا وبعد عودته إلى مصر. فإضافةً إلى اشتغاله بالترجمة في مدرسة الطبّ في القاهرة، عمل على تطوير مناهج الدراسة في العلوم الطبيعيّة، وباللُّغة العربية، وترجم جانبًا من متون الفلسفة والتاريخ الغربي والنصوص العلميّة الأوروبيّة، كما أنشأ مدرسة التّرجمة التي أصبحت في ما بعد "مدرسة الألسُن" وتولّى إدارتها، وافتتح فيها أقسامًا مُتخصّصة للتّرجمة في ميدان الرّياضيّات والطّبيعيّات والإنسانيّات، وأشرف على ترجمة القانون الفرنسي في مجلّدات عدّة وُضعت تحت عنوان واحد هو **تعريب القانون المدني الفرنساوي**. وانعكست بعض جوانب فلسفته الاجتماعيّة والتربويّة في كتاب **المرشد الأمين في تربية البنات والبنين** الذي نشره قُبيْل وفاته، ودعا فيه إلى تعليم النّساء، وأكّد فيه ضرورة الالتزام بمبادئ الحرّية والمساواة في شتّى المجالات.

تُمثّل رحلة الطّهطاوي الفرنسيّة ومُخرجاتها أوّل انكشافٍ حضاري وثقافي مباشر بين المجتمع المصري/ العربي/ المسلم من جهة، والتيّارات الفكريّة الغربيّة التي تتّسمُ بطابعٍ علماني إلى حدٍّ بعيد من جهةٍ أخرى.

إنّها أوّل مواجهة بين الـ "نحن" و"الآخر"، تتيحُ لأحد الطّرفين على الأقلّ الفرصة لإعادة اكتشاف نفسه وتراثه الثّقافي الاجتماعي ومنظومته القيميّة على حدٍّ سواء.

وإذا كانت هذه المواجهة قد قوبلت أوّل الأمر برفضِ الآخر الموسوم بالكفر والضّلال، فإنّها تحوّلت، عبر صيرورةٍ انتقاليّة توسّطتها جهود التّرجمة والتّعريب والحفاظ على اللُّغَة العربيّة، إلى اكتساب معرفي انتقائي أضفى على هويّة الطّرف المتلقّي قدرًا من الانفتاح والتقبّل لما يزخر به العالم الخارجي من خبرات وإنجازات وتوجّهات.

٢- الهُويّة بين التّثاقُف والتثقّف

في حقل العلوم الاجتماعيّة، يتميّزُ مفهوم "الهُويّة"، أثقافيّة كانت أم قوميّة، بتعدّدِ معانيه ودلالاته. فهو حديثُ الظّهور، وقد شهدَ تعريفات وتأويلات عديدة. غير أنّه ثمّة ما يشبهُ الإجماع في الأوساط السوسيولوجية والأنثروبولوجية على أنْ ليس هناك هويّة في حدِّ ذاتها، ولا حتّى لذاتها فحسب. كما أنّ الهُويّة لا تتّسمُ بالثّبات والتأبّد والسّكون، وإذا كانت عصيّةً على التّعريف والحصر، فذلك، تحديدًا، بسبب ديناميّتها وخاصيتها ذات الأبعاد المتعدّدة. فهي بناءٌ يُبنى في علاقةٍ، تقابل فيها مجموعة مجموعات أخرى تكون في تماسّ أو تفاعل معها. وعلى الرّغم من أنّها، باعتبارها كيانًا متخيّلًا، تنطوي على منظومة من القيم الثّقافيّة المشتركة، وتتجلّى في أشكال ثقافيّة ظاهريّة، ويرتبط المتنسبون إليها بشبكةٍ من أدوات التّواصل والتّفاعل، ويحدّدُ أفرادها أنفسهم، مثلما يحدّدهم الآخرون، بوصفهم فئة متميّزة، فإنّها ليّنة ومطواعة إلى حدٍّ بعيد في تفاعلاتها ومبادلاتها مع الفئات

الأخرى[٢]، وهي تشهدُ التبدّل وتقبل إعادة الصّياغة، بل تقبل التّلاعب بها.

وبغية التشديد على بُعد الهُويّة المتغيّر الذي لا يُمثّل على الإطلاق حلًّا نهائيًّا، يستخدمُ بعض الكُتّاب مفهوم "الإستراتيجيّة الهويّاتية". وتبدو الهُويّة من هذا المنظور وسيلةً لبلوغ غاية. وهي، إذًا، نسبيّة وليست مُطلقة. أمّا مفهوم الإستراتيجيا في هذا السّياق فيشيرُ إلى أنّ الفرد، بما هو فاعل اجتماعي، يتمتّع، شأنه شأن الجماعة، بقدر من هامش المناورة. وهو يستعمل موارده الهويّاتية بصفة إستراتيجيّة، وفقًا لتقديره للوضع، وباعتبارها، على حدّ تعبير بيار بورديو، رهان صراعات اجتماعيّة حول "الترتيب"، تستهدفُ إعادة إنتاج علاقات الهيمنة أو قلبها. لأنّ الهُويّة تنبني من خلال إستراتيجيّات الفاعلين الاجتماعيّين[٣].

يتّسع مفهومُ العلاقة الجدليّة والعضويّة بين الهُويّة والدّين واللُّغة والتّبادل الثقافي عمومًا، ليشملَ التوجّهات والمدارس الفكريّة والسياسيّة التي تبلورت في عصر النهضة، وتابعت تداعياتها بصورةٍ أكثر حدّةً وراهنيّةً طوال القرن العشرين وحتّى أيّامنا هذه.

تؤكّد دراسة حديثة[٤] أنّ يقظةَ الوعي القومي عند المسيحيّين العرب اتّخذت مسارًا طويلًا متواصلًا منذ القرن التاسع عشر، وعلى شتّى المستويات. حيث أسهم في بلورة فكرة الهُويّة القوميّة العربية آنذاك عددٌ من الأدباء والمفكّرين المسيحيّين العرب[٥]، ونظر هؤلاء إلى الدين الإسلامي بوصفه من المقوّمات الأساسية للفكرة القومية، لاعتقادهم أنّ الإسلام لن يعود إليه عزّه إلا بالعرب الذين عملوا على نشره. وتمثّلت طموحات هؤلاء في تحقيق الوحدة العربيّة بين بلاد الشام ومصر، والعيش بسلام وعلى قدم المساواة مع المسلمين العرب، وذلك لبناء دولة عربيّة قائمة على أسس من التقدّم والتمدّن الحديث، ليصلوا إلى ما وصلت إليه الدول الأوروبيّة من تطوّر على المستويات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة والسياسيّة كافّة.

كما تبنّى المسيحيون العرب فكرةَ القوميّة العربية في سياقات مختلفة، برزت أوّلًا عبر التيّار العروبي، ثمّ العلماني العروبي، وأخيرًا الاشتراكي العروبي، وتجدر الإشارة إلى أنّ الصحافة الدوريّة العربيّة التي قامت على أكتاف المسيحيّين العرب في بلاد الشّام ومصر، أدّت دورًا تكميليًّا مهمًّا في تعزيز الوعي القومي من خلال تركيزها على عددٍ من القضايا المحوريّة، منها: الدعوة المستمرّة إلى الأخذ بأسباب تقدّم البلدان المتقدّمة، مثل النّقد القائم على أسس ومبادئَ صحيحة، هدفها الصالح العامّ؛ والابتعاد عن التشيّع المذهبي والتعصّب الديني؛ وتعلّم اللُّغات؛ وعدم المبالغة في الاقتداء بالغرب؛ وضرورة تعليم المرأة والحثّ على التمسّك باللُّغة العربية وإحيائها لتصبح لغةً عصريّةً تواكب العلم الحديث (بل إنّ بعض هؤلاء وضعوا شروطًا ثقافيّةً وفنّية وحرفيّة لمن أراد ممارسة الترجمة والتعريب). وتشير الدراسة إلى أنّ الكتّاب المسيحيّين العرب، في سياق معارضتهم لتغليب العنصر الديني لمفهوم الهُويّة والوطن في كلّ مسارات الحياة، قد رفعوا شعار "حبّ الوطن من الإيمان"، في محاولةٍ لخلق بدائلَ روحيّة مكان الرابطة الدينية، مثل الحسّ الوطني، والمواطنة الصالحة، وحرّية الأديان.

---

2 Fredric Barth, *Ethnic Group Boundaries: the Social Organization of Cultural Difference* (Waveland Press, Long Grave Illinois, 1998).

٣ دنيس كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة منير السعيداني (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧)، ص ١٦٥ - ١٦٦.

٤ فدوى نصيرات، **المسيحيون العرب وفكرة القومية العربية في بلاد الشام ومصر** (١٨٤٠-١٩١٨) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩)، ص ١١ - ٣٣.

٥ من أبرز هؤلاء: ناصيف اليازجي، إبراهيم اليازجي (صاحب "تنبّهوا واستفيقوا أيّها العرب!")، بطرس البستاني (صاحب شعار: "حبّ الوطن من الإيمان")، سليمان البستاني، جبر ضومط، فرح أنطون، أديب إسحق، فرنسيس المرّاش، أحمد فارس الشدياق ونجيب عازوري.

وفي الإطار القومي نفسه، يؤكّد أحد الكتّاب العرب المعاصرين مكانة اللُّغة العربية في المحافظة على الشخصية الوطنية، واستمرار الوشائج التي تربط مجتمعات المغرب العربي بغيرها في المشرق العربي: "إنّ التعليم المعرّب قد ساهم بحظٍّ وافر في استمرار الرابطة التي حاول الاستعمار أن يفصمها عن مشرق الوطن العربي ومغربه [...] وكان المنظّرون الاستعماريون يؤكّدون أنّ الإسلام واللُّغة العربية هما ركيزتا هذه الشخصية. فقد حاولوا أن يهدموا الركيزة الأولى عن طريق ما يُسمّى بالسياسة البربرية، كما حاولوا أن يهدموا الركيزة الثانية بإحلال اللُّغة الأجنبية محلّ اللُّغة العربية للقضاء على الذاتيّة"[٦].

ويستقرئُ باحثٌ مغاربي آخر الواقع اللغوي ومكانة اللُّغة العربيّة في الذاكرة الفرديّة والجماعيّة الجزائريّة في التّصادم اللُّغوي والحضاري وتقنيات العصر الممزوجة بالثقافة الرقميّة وهيمنة الحاسوب والإنترنت. ويقول: "إنّ العربيّة تكتسي بطابع مميّز في نظر المجتمع الجزائري؛ فهي ليست كما يعتقدُ بعض اللسانيّين وسيلة للحفاظ على الشخصيّة وضمانًا لترابطها وتماسكها فحسب، بل هي أساس كلّ نهضة وتطوّر مستقبلي. ولهذا كانت هدفًا إستراتيجيًّا نلمسه بوضوح لدى تتبّعنا مراحل السّرد التاريخي [...] لقد كانت أداةَ تحصين وحفاظٍ على هويّة المجتمع الجزائري وشخصيته، وعاملًا أساسيًّا جابه كلّ محاولات الهيمنة والذّوبان التي حاول الاستعمار أن يُمارسها بكلّ وحشيّة على المجتمع الجزائري"[٧]. ويخلص هذا الباحث، شأنه شأن جمهرة من المفكّرين وقادة الرأي وصنّاع القرار في الجزائر وأقطار المغرب العربي الأخرى، إلى ضرورة المضيّ قُدُمًا في خطط التعريب والإصلاح في مجال التعليم العامّ والدراسات الجامعية.

وإلى مثل هذه الدعوة تخلصُ عشرات من الدراسات والتقارير في بقاع عديدة أخرى من العالم العربي، بما فيها تلك التي لم تصل فيها الهيمنة الاستعمارية الغربية حدّ الإقدام على استئصال الثقافة الأصيلة واستبدالها بأخرى بديلة ووافدة. وعلى سبيل المثال، تنعى إحدى الدراسات[٨] حال اللُّغة العربية في مؤسّسات التعليم العامّ والعالي في أحد أقطار الخليج العربي، وتدعو إلى الإصلاح التربوي وتعزيز استخدام لغة الضّاد، بوصفها لغة التعلّم الأساس في مساقات العلوم الهندسيّة والطبّية والاجتماعية، مع التركيز في الوقت نفسه على لغةٍ رديفةٍ أجنبيّة أخرى. وتستشهد الدراسة بوجهات النظر المعاصرة في علم اللُّغة الاجتماعي والأنثروبولوجيا التي تؤكّد "أنّ الهُويّة الدينية والوطنية والعرقيّة تتشكّل باللُّغة، وتتشكّلُ بها اللُّغة. [...] واللُّغة العربيّة لها خصوصيّة فريدة عند أهلها، لأنّها الوعاء الحافظ لتاريخ العرب وتراثهم، وهي لغة كتاب الله الذي أنزله على رسوله بلسان عربي مبين، ولذلك تكتسبُ العربيّة قدسيّتها في قلوب الملايين من المسلمين من قدسيّة القرآن الكريم الذي يمثّل دستور حياتهم ومرجعيّتهم في كلّ شؤونهم الدنيوية والأخرويّة".

ويجدرُ التنويه هنا، مرّةً أخرى، بالعلاقة العضويّة الجوهرية على الصعيد العربي بين اللُّغة والهُويّة الثقافية والقوميّة من جهة، وعملية الترجمة والنقل عن اللُّغات والثقافات الأجنبية، حتّى وإن كانت في أغلبها عملية تثقّف من جانب واحد (Enculturation) لا عمليّة تثاقف متبادل بين طرفين (Acculturation).

---

٦ عبد الكريم غلاب، **التّعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي والوحدة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢)، ص ١٥٤ - ١٦٨.

٧ عزّ الدين صحراوي، "اللُّغة العربية في الجزائر: التاريخ والهُوية"، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية**، العدد ٥ (حزيران / يونيو ٢٠٠٩).

٨ لطيفة إبراهيم النّجار، "اللُّغة العربيّة وهُويّة الأمّة في مؤسسات التعليم العام والعالي في دولة الإمارات العربية المتّحدة"، ورقة قُدِّمت في ندوة عن التعليم العالي، عمان: مجمع اللُّغة العربية الأردني، ٢٠٠٧.

وتُجمعُ الأدبياتُ المتّصلة بالواقع الفكري ومجتمع المعرفة العربي، على أنّ التنمية المعرفية في الوطن العربي وتوطينها واستنباتها وتجديدها إنّما تكون بإصلاح التعليم، مثلما تكون بالترجمة التي تتيح فرصة التلاقح والمثاقفة القادرة على إعادة تشكيل الفكر العربي في ضوء مكاسب المعرفة المعاصرة ومكتسباتها.

٣- التّرجمة ونتاجاتُها وخلفيّاتُها في ما بعد الكولونياليّة

تؤكّدُ أبعاد هذه القضيّة تقاريرُ "التنمية الإنسانية العربية"، في عرضها جوانب القصور الثلاثة الأساسية التي تعيق مسيرة التنمية الشاملة المُستدامة في العالم العربي؛ في مجالات الحرية، والمعرفة، والنهوض بمكانة المرأة[٩]. ففي معرض الحديث عن الواقع الراهن للترجمة في الوطن العربي، وبعد الاستحضار المتأسّي للعهود الذهبية للنهضة المعرفية العربية في صدر العصر العبّاسي، والترجمات التي اعتُمدت في أوروبا للتعرّف إلى الفكر اليوناني والشرقي، يقدّر **تقرير التنمية الإنسانية العربية الثالث**أنّ الإجمالي التراكمي للكتب المترجمة إلى العربية في خمس سنوات من العقود الثلاثة الماضية، يُعادل خُمس ما تُرجم في اليونان؛ كما أنّ المُترجَم منذ عصر المأمون حتّى الآن، يوازي ما تترجمه إسبانيا في عام واحد. وقد يكتنف الشكّ جانبًا من هذه النّسب الإحصائية، غير أنّ ذلك لا يُغيّر من جوهر التصوّر لحالة الركود والفوضى التي تسود حركة الترجمة العربيّة. فالمستوى العلمي للأعمال المترجمة، كما يؤكّد التقرير، يتّسمُ بنقص بَيّن في ترجمة كتب مرجعيّة أساسية في الفلسفة والأدب والاجتماع وعلوم أخرى. أمّا العنصر الأهمّ الذي يتحكّم في جدوى الكتب المترجمة فهو، على ما يُشير التقرير، غيابُ سياسات واضحة ومخطّطٍ لها تنظّم عملية اختيار الكتب المترجمة، بحيث تلبّي حاجات البحث العلمي في الوطن العربي، وتصبح عنصرًا فاعلًا في نهضةٍ معرفيّة عربيّة، عن طريق حشد العقول والطاقات العربية، وتشجيع الإبداع والابتكار، وحفز المقاربات النقديّة، والاستثمار في البُنى الأساسيّة العلمية والأكاديمية والبحثية اللازمة.

أ- توجّهات التّعريب

حين نتتبّعُ مسار حركة التعريب الحديثة، من حيث إطارُها النظري العامّ، وكيف نتلمّس الملامحَ العريضة لتوجّهاتها، ومضامينها، وأساليبها وأهدافها، نخلُص إلى ما تواجهه في أيّامنا هذه من تحدّيات ومعوّقات.

برزت توجّهات عدّة على الصعيد الإقليمي العربي، وكذلك على الصعيد العالمي الأوسع، لتقويم حركات الترجمة والنقل في مضماري الممارسة الفعليّة، والتأطيرات النظرية على حدٍّ سواء، خلال العقود الخمسة الماضية، وهي الفترة التي اصطُلح على تسميتها بالمرحلة ما بعد الكولونيالية في مجالات السياسة والاقتصاد والثقافة عمومًا. وبوسعنا أن نلمح تضاريس هذه المرحلة وآثارها في ما يزيد على ثلاثة أرباع شعوب الأرض في أيّامنا هذه، وإن كانت على صعيد الفكر والثقافة والترجمة، أقلّ خفاءً ممّا هي عليه في أنساق الحكم والسّياسة والاقتصاد. غير أنّ طبيعة التدفّق على الجسور وعبر القنوات بين الثقافات كانت، على نحوٍ غير مباشر، واضحة المعالم، وعميقة التأثير.

وبالمعنى المحايد للمصطلح، فإنّ سيرورة الترجمة وآثارها تتجاوز مفهوم التثاقف الذي كان، في عرف قُدامى

٩ برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، **تقارير التّنمية الإنسانية العربية** (الأمم المتّحدة- مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم)، الفصل الثالث. ونذكر من هذه التّقارير بالخصوص: التقرير الثالث: "نحو إقامة مجتمع المعرفة"، ٢٠٠٣، ص ٦٥ -٦٧. وكذلك "تقرير المعرفة العربي" (الأوّل) ٢٠٠٩.

الأنثروبولوجيّين في الغرب، يعني إكساب الأهالي في "المجتمعات البدائية" ثقافةَ المستعمرين والمبشّرين عبر اللقاء المباشر. كما أنّ ممارسة التثاقف، التي تفترضُ تفاعل طرفين على الأقلّ في الأحوال كافّة، هي في مفاهيم علم النفس الاجتماعي أوسع نطاقًا وأعمق أثرًا من تكيّف الأقلّيات المهاجرة أو المستضعفة مع المنظومات القيميّة والسلوكيّة في الثقافة الغالبة في البيئة المضيفة، أو في التيّار العالم في المجتمع الواسع حولها.

وإذا كانت الكولونيالية، في أبسط تعريفاتها، تعني قيام دولة ما بفرض سيطرتها السياسية والاقتصادية المباشرة خارج حدودها على بلد شعب آخر رُغمًا عنه، اعتمادًا على الاحتلال العسكري والإرغام السياسي، فإنّ الكولونيالية الجديدة تمثّل امتدادًا وتوسّعًا لتلك السيطرة الأجنبية، حتّى بعد حصول تلك البلدان على استقلالها والإقرار بسيادتها الظاهرية، بعيدًا من الاحتلال العسكري المباشر. وتمثّل الكولونيالية، بنوعيها التقليدي والجديد، التجسيد الأكثر تجلّيًا ووضوحًا للإمبريالية التاريخية، لا بالمعنى الذي قصده لينين عندما وصفها بأنها أعلى مراحل الرأسمالية، بل باعتبارها تمثّل الهيمنة التي مارستها على العالم خلال القرون الخمسة الماضية مجموعة من الدول الأوروبية مثل بريطانيا، وفرنسا، والبرتغال، وإيطاليا، وانضمّت إليها الولايات المتّحدة منذ مطلع القرن العشرين. وقد خبرت منطقة المشرق العربي، وما زالت، هذه الهجمات الكولونيالية والاستعمارية منذ الحرب العالميّة الثانية. بل إنّ مصر والسودان والمغرب العربي عرفتها منذ القرن التاسع عشر، وبكلفةٍ تاريخيّة باهظة في كلّ المجالات، في الغزوات والحملات البريطانيّة والفرنسية والإيطالية. وقد مضت ستّة عقود أو سبعة على نيل البلدان العربية ما يشبه الاستقلال والسيادة الوطنيّة. وكان القرنان التّاسع عشر والعشرون قد شهدا هيمنة الإمبراطوريات الأوروبيّة على الأرض والموارد وجانب من التوجّهات الثقافية العربية، مشرقًا ومغربًا.

ب- الهيمنة الكولونياليّة والاستشراق

انطلاقًا من دراسات الأنثروبولوجيا الثقافية التي ازدهرت في ثمانينيّات القرن الماضي، ارتكزت التنظيرات على الاتّجاهات الثقافية في المرحلة ما بعد الكولونيالية، إلى التأكيد على أنّ الترجمة كانت من الأدوات المهمّة في تعزيز الهيمنة الإمبريالية(١٠)،فإنّ تفاوتات القوّة، وفق هذه الاتّجاهات، هي التي كانت، وما زالت، تتحكّم في ما يترجم وفي الكيفيّة والأساليب التي تخضع لها هذه الأنشطة الثقافية. بيد أنّ مفكّرين عربًا تجاوزوا هذا المنظور التبسيطي الضيّق ليضعوا قضيّة الهُويّة الثقافية إزاء الغرب في أُطر نظريّةٍ أكثر شمولًا وعمقًا. وتضافرت جهود الدّارسين والمنظّرين العرب لتحديد ما يمكن أن نُسمّيه إطارًا نظريًّا على قدر من التكامل والتماسك، لتفسير طبيعة الانكشاف والتفاعل المعرفي بين الطّرفيْن: الغازي والمحتلّ، المستعمِر والمستعمَر، والبؤرة المركزيّة

---

10 Douglas Robinson, *Translation and Empire: Postcolonial Theories Explained* (Manchester: St. Jerome Press, 1997).
نلمس عناصر من هذا الإطار الفكري في الطروح التي عرضها رئيف خوري، وألبرت حوراني، وهشام شرابي، وإدوارد سعيد. انظر:
- Raif Khuri, *Modern Arab Thought: Channels of the French Revolution to the Arab East* (London: Kingston Press, 1984),
- Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (London: Oxford University Press, 1962),
- Hisham Sharabi, *Arab Intellectuals and the West* (Baltimore: Johns Hopkins Press، 1970),
- Edward Said, *Orientalism* (London: Vintage, 1979).

وكان أنور عبد الملك، في تقديرنا، أوّل من ارتاد ذلك المجال في مطلع الستينيات من القرن المنصرم، عندما أوضح أن للاستشراق تاريخًا قديمًا آل آخر الأمر إلى انتهاج نموذج مثالي ينظر إلى موضوع البحث، وهو "الآخر"، نظرة متعالية، بوصفه يدخل - بمنطق الأنثروبولوجيين والداروينيين - في عداد أنواع دونيّةٍ متميزة؛ مثل "الإنسان الصيني" و"الإنسان العربي" و" الإنسان الأفريقي". أمّا المركز المحوري التاريخي لهذا المنظور، الذي تجسّد عبر القرنين الماضيين في التيار الاستشراقي، فهو أوروبا و"الإنسان الأوروبي". وتعني المركزية الأوروبية، في جوهرها، العملية الواعية أو غير الواعية التي تعدّ الثقافة الأوروبية الأكثر تفوّقًا بمواجهة باقي الثقافات في العالم. انظر:
Anwar Abdel Malek, "Orientalism in Crisis", **Diogenes**, No. 44 (winter 1963), pp. 107- 118.

والأطراف. ونجد لدى هؤلاء ما يفسّر أطوارًا مختلفة من سيرورة التماسّ والتأثير والتأثّر بين الهُويّة الثقافية العربية من جهة، والمنظور الذي كانت أوروبا تَتَمثَّله وتصوّر من خلاله الشرق، بل تُعيد خلق شرقٍ جديدٍ تعبّر عنه بما يخدم مصالحها. بل إنّها تذهب إلى أبعد من ذلك لتؤسّس مشروع هذا الشّرق المختلف في وعي أهل الشرق أنفسهم لما يزيد على مئتي عام. وقد تعزّز هذا المفهوم مع توسّع نطاق الاستعمار الأوروبي في أنحاء عديدة من العالم، وازداد رسوخًا في القرن التاسع عشر عبر حملات الاستكشاف والغزو والتجارة التي عملت من خلال المؤسّسات الكولونيالية، مثل المدارس والجامعات، على الإعلاء من شأن الأنساق الفكريّة والقيم الأوروبيّة بوصفها أكثر رقيًّا وأعظم شأنًا من النظم الوطنيّة لدى السكّان الأصليّين. ويعني ذلك أنّ جانبًا كبيرًا من أنشطة التعريب والنقل كانت خلال تلك المرحلة تتّفق والأهداف البعيدة لقوى الهيمنة الأجنبية، إن لم تكن، في واقع الأمر، تتمُّ من جرّاء تكليف أو إيعاز مباشر من جانب الحكم الأجنبي(١١).

٤- التيّارات "الليبراليّة"، اليسار القومي والأدلجة المُعاكسة

قد نجدُ في عناصرَ محدّدة من هذا الإطار النظري العامّ تفسيرًا تحليليًّا للمراحل المبكرة من حركة التعريب في المرحلة الكولونيالية في النصف الأوّل من القرن العشرين. (وربّما نتلمّس بوادر ترجمات الفكر البرجوازي الليبرالي في ما نَقله، على نحوٍ انتقائي، صاحب **تخليص الإبريز** في النصف الأوّل من القرن التاسع عشر، عندما عرّب مبادئ **حقوق الإنسان والمواطن والدستور الفرنسي**). غير أنّ مثل هذا التوجّه يتجلّى بصورةٍ أوضح في ترجمات عادل زعيتر في ميادين التشريع والاجتماع والتاريخ، مثل **رسائل فولتير الفلسفية**، و**العقد الاجتماعي** لجان جاك روسو، و**روح الشرائع** لمونتسكيو. وثمّة دلالة بالغة الأهمّية على أنّ طه حسين، عميد الأدب العربي، ظلّ يشيرُ إلى الغزوة النابليونيّة لمصر بوصفها "الحملة الفرنسية المباركة". وقد ترجم، عن الفرنسية أيضًا، المسرحيات الكلاسيكية الإغريقية، ونشر في أواخر ثلاثينيّات القرن الماضي **مستقبل الثقافة في مصر**. وفي ذلك الكتاب، أسّسَ ونظّر وفلسف للتغريب والتبعية الفكرية للغرب والحضارة الأوروبية المتوسّطية، وأعلن: "أنّنا ملزمون بأن نسير سيرة الغرب في الحكم والإدارة والتشريع". كذلك فعل "مُعلّم الجيل"، أحمد لطفي السيّد، الذي ترجم أرسطو إلى العربية، وأسّسَ الجامعة المصرية، فيما كان يدعو إلى تأكيد الهُويّة المصرية المستقلّة بعيدًا عن بُعديها العربي والإسلامي. وليس في هذه الوقائع انتقاص من قدر هؤلاء المفكّرين الكبار، غير أنّها تدلّ على التيارات الفكريّة والمنظومات القيمية التي تأثّروا بها، أو دعوا إليها آنذاك، وكانت، بمعنى من المعاني، جانبًا من الاستجابة التي أظهرها المفكّرون والمترجمون العرب إزاء انكشافهم على أوروبا في النصف الأوّل من القرن الماضي.

وفي العقد الممتدّ بين أواسط الخمسينيات وأواسط الستينيّات، بلغت حركة النقل والتّعريب ذروة الأدلجة المعاكسة، والإقبال على ترجمة الآداب الأجنبية التي تتماشى توجّهاتها العامّة مع متطلّبات التحرّر الوطني والمشروع القومي العربي العريض. وبدأت بذلك مرحلة المدّ اليساري. وأخذت دور نشر عدّة في بيروت (الآداب، والطليعة، والفارابي، وغيرها...)، ودور نشر مماثلة في القاهرة ودمشق تنحو هذا النحو. وكانت في مُقدّمة الترجمات أعمال المفكّرين والأدباء الذين تجاوبوا مع جانب من التطلّعات العربية، ومنهم، في المقام

11 Asad Talal, "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology", In: James Clifford and George E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley: University of California Press, 2003), pp. 141-164.

الأوّل، الفرنسيون والناطقون بالفرنسية ممّن ناصروا الثورة الجزائرية، مثل جان بول سارتر وسيمون دي بوفوار وفرانز فانون وأندريه مالرو. وأسهمت "دار التقدم" في موسكو، من جهتها، في ترجمة إنتاج الكتّاب والمنظّرين السوفيات، جنبًا إلى جنب مع ماركس وإنغلز ولينين، وحتّى ستالين.

أ- الاستقلال وبناء الدّولة الوطنيّة

غنيٌّ عن القول إنّ حركة الترجمة والتعريب، في مرحلة ما بعد الاستعمار، ذات صلةٍ وثيقة ببناء الدولة الوطنيّة، وتعبير تلقائي عن النزوع إلى التحرّر من مظاهر التبعيّة الاستعمارية[١٢] غير أنّ التعريب، كما هو معروفٌ، تجربة قديمة نسبيًّا في العالم العربي، برزت في سياقات مختلفة، ولتلبية متطلّبات شتّى. وقد بدأ حكوميًّا رسميًّا في بعض البلدان، مثل مصر في عهد محمد علي، بينما ارتبط بالدين، في مناطقَ أخرى، فكان تبشيريًّا تقوم به الإرساليّات والأقلّيات، كما كان في بلاد الشام، ثمّ أصبح، في أواخر القرن التاسع عشر، عملًا من أعمال الشّرائح العُليا في الطبقة الوسطى المنفتحة على الغرب، في أكثر من بلدٍ عربيّ، فارتبط بمشروعٍ نهضوي تحديثي. وأوجدت بعض بلدان المشرق له مؤسّسات بعد الحرب العالمية الأولى، قبل أن تشهد مرحلةً ما بعد الحرب العالميّة الثانية عودة مطلب التعريب إلى المجال الحكومي ليكون موضوع مشروعات رسميّة في بعض هذه البلدان، على نحوٍ ينسجم وتبنّي حركات التحرّر الوطني شعار التّعريب، وخصوصًا في بلدان المغرب العربي، بوصفه مطلبًا وطنيًّا لازمًا.

ومن الوجهة التاريخية، ثمّة اختلاف في معنى التعريب، مشرقًا ومغربًا. ويرجع السّبب في ذلك إلى اختلاف التجربة. وكثيرًا ما يُقال إنّ التجربة المشرقيّة مصطلحية بالدرجة الأولى، إذ ارتبطت بظهور المجامع اللغويّة، وركّزت على إصدار المعاجم، فكان التعريب في المشرق قضيّة جزئيّة لا تتجاوز حدود التعريب اللساني، في حين أنّها تمثّل في المغرب العربي قضيّة أوسع من ذلك، تتّصل بالتعريب الاجتماعي. وهذا الاختلاف يجعل من التعريب في المشرق، في نهاية الأمر، فرصةَ استيعاب إرادي للمعارف، وهضم للحضارة، ويجعله في المغرب فرصةَ دفاع عن الذات والهُويّة وإستراتيجيّة للتخلّص من الإرث الاستعماري ومن التبعيّة[١٣]. وقد انضمّت إلى هذه المجموعة هيئات رسميّة أخرى معنيّةٌ، من جملة اهتمامات وانشغالات أخرى، بمسألة الترجمة والتعريب[١٤].

---

١٢ من أبرز المؤسسات ذات الصلة باللُّغة العربية والتعريب: المجمع العلمي العربي بدمشق (١٩١٩)، مجمع اللُّغة العربية بالقاهرة (١٩٣٢)، المجمع العلمي العراقي (١٩٤٧)، مجمع اللُّغة العربية الأردني (١٩٧٦)، اتحاد المجامع اللغوية العلمية العربية (١٩٧٠): ضمّ المجامع القائمة في العالم العربي، وله أهداف تنسيقية، بما في ذلك في مجال توحيد المصطلحات، لكن ليس له حضور أو نشاط يسترعي الانتباه، شأنه في ذلك شأن "الاتحاد العلمي العربي" (١٩٥٥) الذي تأسس ليضم الجمعيات العلمية العربية – لكن من دون أن يتواصل نشاطه. ومنها كذلك: مكتب تنسيق التعريب بالرباط (١٩٦١)، الذي انبثق عن أوّل مؤتمر للتعريب، وهو يصدر المعجم الموحّد للمصطلحات في مجالات معرفية مختلفة (عربي – إنكليزي – فرنسي). يضاف إلى ذلك منظّمات عربية أخرى قام بعضها بجهد رائد في مجالها، مثل المنظّمة العربية للمواصفات والمقاييس، والمنظمة العربيّة للعلوم الإدارية، واتّحاد الأطبّاء العرب، واتحاد الجامعات العربية، ومركز تعريب العلوم الطبية بالكويت وغيرها. كما نشطت في هذا الميدان بعض المؤسسات الوطنية المهتمة بالتعريب، مثل معهد الدراسات والأبحاث للتعريب بالمغرب، ومعهد اللسانيات بالجزائر واللجنة السودانية للتعريب وغيرها.

١٣ لتحليل موسّع لهذه القضية، انظر: الطاهر لبيب، "اللُّغة، والتعريب والترجمة"، ورقة بحثية قدّمت في مؤتمر المعرفة الأوّل، دبي: ٢٠٠٧، وراجع كذلك: شاكر مصطفى، **في التعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي والوحدة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

١٤ من هذه الهيئات، مع اختلاف التسميات، المجالس الوطنية للآداب والفنون والعلوم في كل من مصر، وسورية، والكويت، والأردن، وقطر، والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في الجامعة العربية، والمعهد العالي العربي للترجمة، وبعض مؤسسات المجتمع المدني والقطاع الخاصّ، المعنيّة بالمعرفة والتعريب في مجالات العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية، مثل مركز دراسات الوحدة العربية/ المنظمة العربية للترجمة في بيروت، وهيئة الثقافة والتراث/ جائزة زايد للكتاب، والمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات/ ترجمان في الدوحة، ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم (دبي)، ومكتبة الملك عبد العزيز آل سعود/ جائزة خادم الحرمين الشريفين للكتاب في الرياض.

ولا ريبَ في أنّ الترجمة، من العربية وإليها، شأنها شأن الكثير من جوانب الثقافة – بل الحياة – العربية المعاصرة، تعاني أزمةً متعدّدة الجوانب. ويصدق ذلك على مضمون الترجمات، مثلما يصدق على المستوى الحِرَفي والفنّي للنقل. وعلى الرغم من الإنجازات التي حقّقتها بعض هذه الهيئات الرسمية أو الخاصّة المتخصّصة بالترجمة خلال العقود القليلة المنصرمة – وهي، في واقع الأمر، شحيحة ومتواضعة إذا ما قوبلت بالكمّ الهائل الذي تميّز أكثره بالرّداءة والغثاثة والتشتّت، وغلبة الطابع التجاري وفقدان الدقّة العلمية والأمانة الأخلاقيّة، وحتّى القانونية. ويتمثّل هذا الجانب من الأزمة، في أجلى صوره، في نقل الدراسات الإنسانيّة والاجتماعيّة والعلميّة التي يُفترض فيها تعريف النّخب التربوية والأوساط الطّلابية الجامعية العربية، وقادة الرأي، وصنّاع القرار بالإنتاج الفكري الجديد والمهمّ خارج العالم العربي، في المجالات الواقعة ضمن اهتمامات هذه الأوساط. كما يُفترض في تلك المُتَرجَمات أن تستهدف، وفق خطّة منهجيّة، الأعمال والمؤلّفات الأجنبية المَعْلَمية الجديدة، أو ذات القيمة المتجدّدة، في مجالات الدراسات الإنسانيّة والعلميّة، وفي العلوم الاقتصاديّة والاجتماعيّة والإداريّة والسياسيّة والثقافيّة والفنّية كافّة، وعن اللغات الأصلية قدر المستطاع، مع الحصول، بحسب الأصول، على حقوق الترجمة والنّشر اللازمة.

وعلى مستوًى آخرَ من التحليل، حمل أحد الباحثين[١٥] على ما يعدّه ميلًا إلى "اختزال عمليّة بلوغ مجتمع بمهمّة نقل المعرفة – لا إنتاجها – من خلال التعليم والترجمة خصوصًا"، وإلى "إعادة صياغة السّؤال النّهضوي العربي على نحوٍ جديد هو: كيف الوصول إلى مجتمع المعرفة"– وهذا ما تدعو إليه تقارير **التنمية الإنسانية** – مع توجيه الاستثمارات نحو تنمية العنصر البشري. "ويجري تصوير الترجمة بما هي وساطة سحريّة لنقل المعارف من الغرب إلى العالم العربي، ونقل العالم العربي ذاته إلى مجتمع المعرفة... وفي كلّ الأحوال، انتقل السؤال النهضوي الآن إلى الثقافة وبناء مجتمع المعرفة والخلط بينهما. وهو الحلّ الذي ابتكره مثقفون طليعيّون نهضويّون عرب، ويروّج له ويعمل على تمويله أهل النّفط".

ومع الإقرار بالدّور الحيوي للهيئات التي تتولّى التعريب وما يتّصل به من أنشطة، فإنّ الخروج من أزمة الترجمة والتعريب لا يكون إلا ببناء نموذج جديدٍ وصارم ومُمَأْسَس للترجمة في العالم العربي، يتجسّد في إستراتيجيّة ذات أهداف واضحة، ومشروعات وبرامج دقيقة محكمة، وآجال وآليّات إنجاز محدّدة، وتستفيد ممّا لحق الإستراتيجيّات السابقة من أخطاء أو فشل. ومن المؤكّد أنّ مثل هذا النموذج المقترح لن يستهدف الدمج أو التوحيد بين الهيئات العربية القائمة، بل سيحاول تأطيرها والتنسيق بينها وتشبيك بعضها مع بعض، وربّما الأهمّ من ذلك، تقديم الدعم لها قياسًا على الإنجاز الفعلي الكفؤ المبرمج، وفق خطّةٍ واضحة من جانب هذه المؤسّسات الرّاهنة أو المقبلة.

وغنيٌّ عن البيان أنّ اقتصار هذه الدراسة على تناول إشكالية الهُويّة واللُّغة والترجمة في سياقها العربي سيبتعدُ بنا عن المنظور الإسلامي تجاه تلك القضايا، وعن التيّارات المتعدّدة التي ما فتئت تنضوي تحت لوائه وتستظلّ بمظلّته، فكريًّا وسياسيًّا، منذ بدايات عصر النهضة في أواخر القرن التاسع عشر حتّى بداية العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين، فهذه التيّارات كافّة لا تتحدّثُ عن هويّة عربيّة قوميّة، بل تدعو إلى هويّة إسلامية في جوهرها تنطلق إلى حدٍّ بعيد من منابعَ دينية وتتّخذُ أبعادًا تتغلغل في مناحي الحياة الثقافيّة والسياسيّة والاجتماعيّة بل تؤدّي دورًا حاسمًا في توجيه مساراتها.

١٥ فواز طرابلسي، **الثورة ديمقراطية** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠١٢).

وقد عزّزت التطوّرات الأخيرة التي رافقت الربيع العربي من نفوذ هذه التيّارات في البلدان العربيّة وقوّت من شوكتها على صعيد الشارع العربي والمؤسّسات السياسيّة على حدٍّ سواء. ولا بدَّ من أنّ لها مواقف وتوجّهات مغايرة ومتميّزة من تلك القضايا.

ب- اللُّغة والهُويّة والدّين

والعرب، كما يقول أحدُ مؤرّخي الفكر العربي الحديث، مستشهدًا بآراء جمهرة من الدارسين الأجانب، "هم أشدّ شعوب الأرض إحساسًا بلغتهم. فهي ليست في نظرهم أعظم فنونهم فحسب، بل خيرهم المشترك. ولو سألت معظمهم تعريف ما يعنونه بـ "اللُّغة العربية" لبادروك إلى القول، إنّها تشمل جميع الناطقين بالضّاد، لكن سرعان ما يذهبون إلى ما هو أبعد من ذلك، فيقولون إنّها تشملُ جميع من يدّعون صلةً ما بقبائل الجزيرة العربية إن بالتحدّر منها، أو الانتساب إليها، أو باقتباس مُثلها الأعلى، عن طريق اللُّغة والأدب، في كمال الإنسان ومقاييس الكمال"[١٦].

واللُّغة، على ما يرى شيخُ المنظّرين القوميّين العرب، ساطع الحُصري[١٧]، من المكوّنات الجوهرية للهويّة العربية، وتمثّل هي والتاريخ المشترك العنصرين الأساسيّين في مفهوم القوميّة العربيّة. فالأمّةُ تقوم على أساس موضوعي هو، في آخر المطاف وقبل كلّ شيء آخر، عنصر اللُّغة. والأمّة العربية هي مجموعُ من كانت لغتهم الأصليّة هي العربية، يليها التاريخ المشترك، لكنّه ثانوي، إذ إنّ من شأنه تعزيز الرابطة القوميّة لا تحقيقها. أمّا الدين فلا يمكن إنكار تأثيره في توحيد المشاعر الإنسانيّة بين الأفراد، لكن هذا التأثير وكيفيّة ارتباطه بالوحدة القوميّة يختلفان من دين إلى دين، وقد يكون الأمر أكثر تعقيدًا عندما يكون الدّين عالميًّا، مثل المسيحيّة أو الإسلام. "ولكلّ دين علاقة جوهريّة مع لغة معيّنة. وإذا اتّحد الدين بلغةٍ من اللّغات قوّى جذور تلك اللُّغة وحافظ على كيانها أكثر من جميع العوامل الأخرى"[١٨].

ويعتقد حوراني أنّ نظرة ساطع الحُصري التي تحدّد هويّة الأمّة القوميّة بلغتها وتاريخها إنّما تعكس بشكل جليّ نظرية ابن خلدون في العلاقة بين الدين والعصبية. فالدين لا يمكنه، بحدّ ذاته، أن ينشئ جماعة سياسية بل بوسعه فقط أن يقوّي الجماعة التي تكون قد نشأت عن تضامن طبيعي ناجم عن صلات طبيعيّة. وصحيح أنّ نشوء الأمّة العربية، من الوجهة التاريخيّة قد اتّصل اتّصالًا وثيقًا بالإسلام، إلا أنّ العرب لا يشكّلون، جوهريًّا أمّة إسلامية؛ فهم يبقون عربًا حتّى ولو لم يكونوا مسلمين. وعلى هذا، فالمسيحيون الناطقون بالضّاد عرب، مثل المسلمين- وبالمعنى ذاته بالضبط- ويمكنهم أن يكونوا من دون أن يتخلّوا عن أيّ شيء من تراثهم الديني، أو يقتبسوا تراث الإسلام. "والواقع أنّهم لم يستيقظوا على قوميّتهم العربية إلا عن طريق تراثهم الديني". ويستشهد الحصري على ذلك بالإشارة إلى أنّ قوميّة العرب الأرثوذوكس قد بدأت بنضالهم للتخلّص من السيطرة اليونانية في بطريركية أنطاكيا، ونضال الكنائس الشرقية المتّحدة ضدّ روما لمقاومة اجتياح العادات والطقوس وأساليب التفكير اللاتينيّة كنائسهم[١٩].

---

١٦ ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦١ / ١٩٦٨)، ص ١١. وانظر كذلك: عزمي بشارة، **أن تكون عربيًّا في أيامنا**، ط١ (بيروت- لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩)، الفصل الأول.

١٧ ساطع الحصري، **آراء وأحاديث في الوطنية والقومية** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٧)، ص ١٠٧.

١٨ ساطع الحصري، **محاضرات في نشوء الفكرة القومية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ٢٦.

١٩ حوراني، مرجع سبق ذكره، ص ٣٣٧-٣٧٦.

وفي المجتمعات الحديثة، غدت الدولة، بصورةٍ متزايدة، هي القيّمة على شؤون الهُويّة، وهي التي تُسنّ لها الترتيبات وتضع لها الرقابات. وتنزع الدولة الحديثة نحو التعريف الأحادي للهويّة، إمّا بإقرار هويّة ثقافية واحدة تحدّد الهُويّة القوميّة، كما هي الحال في فرنسا، أو، عند قبول التعدديّة الثقافية داخل الأمّة، تحديد هويّة مرجعيّة تكون وحدها هي الشرعية، كما في الولايات المتّحدة. أمّا الأيديولوجيا القوميّة فهي، حُكمًا، أيديولوجيّةٌ إقصائيّةٌ بصرف النظر عن طبيعة المنابع التي تغتذي منها، ومنطقها الأقصى هو التطهير الأثني/ العرقي، كما هي الحال في إسرائيل.

ويذهب بعض الدّارسين إلى أنّ الأفراد والجماعات في الدول الحديثة قد غدوا أقلّ حرّية في تحديد هويّاتهم بأنفسهم. وتفرض بعض الدول المتعدّدة الأثنيات على رعاياها إثبات هويّة أثنيّة أو طائفيّة، على بطاقات هويّاتهم على الرّغم من أنّ بعضهم لا يجدون أنفسهم في هذا التّحديد الضيّق. وبحسب أحد المحلّلين، "يمكن أن يكون لهذه العَنْوَنَة، إذا ما دام النزاع بين مختلف المكوّنات، عواقب مأساويّة على صورة ما شهدناه في النزاع الداخلي اللبناني أو الرواندي"[٢٠]. ويمكن للمراقب أن يلمح تفاقم هذه الظاهرة التي تتوسّع باطّراد لتشمل أقطارًا أخرى عربيّة وغير عربيّة.

٥- الهُويّة والدّين والقوميّة: البحث عن بديل

لا يتّسع المقام هنا للنظر في نتائج انكشاف الـ "نحن" العربيّة على "الآخر" الأجنبي في التاريخ الحديث، وتحديدًا منذ حملة نابليون على مصر والغزوة الإمبرياليّة الأوروبية للأراضي المغاربيّة قبل أكثر من قرنين، وللمشرق العربي قبل نحو قرن من الزّمان. غير أنّ إشكالية الهُويّة وثنائيّة اللُّغة والترجمة ما زالت منذ ذلك الحين ماثلة في الحياة العربيّة، وعلى المستويين الوطني والقومي، مثلما أنّ تداعياتها وأصداءَها ما زالت حاضرة كلّ الحضور في الأوساط السياسيّة والفكريّة والثقافية العربية. وقد تجلّت على الصعيد القومي، في صور مستجدّة ورؤى مغايرة وأبعاد حداثيّة لم تكن واردة في تصوّرات المنظّرين القوميّين الأوائل.

لمواجهة هذه الإشكالية، كان المنظور الطهطاوي قد أفضى، كما أسلفنا، إلى سلسلةٍ من المبادرات الفكرية والعملية، لا سيّما في الساحة المصريّة، مثلما أفضى موقف الرفض المتكيّف من جانبه إلى جملةٍ من التيّارات التي لم يخل بعضها من منطلقات وتوجّهات أصوليّة على الصّعيدين الديني والسياسي. ومن جانب آخر، تشعّبت وتفرّعت الاتجاهات التي طرحها الحُصري ومريدوه ومفكّرون آخرون في رؤيتهم القوميّة لقضايا الهُويّة واللُّغة والدين لتشمل تيّارات فكرية وسياسية يرتدي بعضها، ظاهريًّا، قناعًا قوميًّا وحدويًّا واشتراكيًّا علمانيًّا، فيما يخفي باطنُها نزعة شمولية وتوتالية تسلّطية، جسّدتها التجربة العمليّة والممارسة على مدى العقود الستّة الماضية.

في محاولةٍ لتشخيص إشكاليات الهُويّة والدين واللُّغة في السياق العربي، ترى مقاربة نقدية حديثة أنّ "كلّ تأكيد لهويّة، وهو عادة مألوفة من عادات الأيديولوجيا القومية، هو رياضة ماضَويّة تقوم على العودة إلى جذور ما، ونَسَب ما، وعصر ذهبي مقيم في التاريخ والمخيّلة، والتذكير بها لإثبات الانتماء الواحد والوعد بالخلاص، حتّى إنّ البعض من المفكّرين القوميّين العرب، عرّف القومية بما هي فعل تذكّر: ثمّة أمّة كانت موحّدة ومزدهرة وبانية حضارة متفوّقة، وهي الآن في حالةٍ من الفقر والجهل والمرض [...] من هنا الحاجة إلى "الانقلاب على الذّات"

٢٠ دنيس كوش، مرجع سبق ذكره، ص ١٥٩.

للتطهّر من فساد المجتمع من أجل استحقاق الخلاص الآتي. بهذا المعنى لا تكاد الأيديولوجيا القوميّة تختلف كثيرًا عن الفكر الديني التكفيري: الواقع فاسد/ تجب استعادة الماضي بواسطة العودة إلى الدين الأصلي أو الهُويّة الصافية. هذا هو الخلاص"[٢١].

ووفق هذه المقاربة، فإن كون الماضي عبئًا أم حافزًا يمثّل سؤالًا مركزيًّا في الفكر القومي، ويمثّل صلة الوصل بينه وبين الفكر النهضوي الذي ينطوي عليه السّؤال الشّهير: لماذا تقدّم الغرب وتخلّف العرب والمسلمون؟ وفي الوقت نفسه يجري تعريف علاقة الغرب – الشرق بأنّها محكومة بمنوعات من "الغياب" و"الفجوات" و"النقصان" وما إلى ذلك، فيما يبدو القسم الأكبر من الفكر السائد مهجوسًا بتفسير السؤال: لماذا لا يوجد عندنا ما هو موجود عند غيرنا، أي عند الغرب؟ و"غياب الديمقراطية مثالٌ ساطعٌ على هذه الإشكاليّة [...] وحقيقة الأمر أنّه حين يطغى تفسير" الغياب، يتراجع "حضور" التفكير[٢٢].

وقد حدّد العروي[٢٣] في تحليله الأيديولوجيا العربيّة المُعاصرة العناصر والملامح الأساسيّة لإشكاليّة الهُويّة والنهضة في الحياة العربية. إنّ مفهوم الأصالة، في تقديره، "لا يستقيم إلا إذا نظرنا إلى الأنا كنتيجة تطوّر وتراكم. والاستمراريّة التاريخية لا تُلاحَظ، وإنّما تُستقرأ بحسب قواعد إجماعيّة لا تتقبّلها المجتمعات العربية إلا إذا تحقّق فيها قدرٌ أدنى من التجديد والتحديث". ويمضي في مقاربته النقديّة إلى ما هو أبعد من ذلك: "إنّ العرب يسبقون العمل على الفكر، والفرع على الأصل، في حين إنّا نراهم لا يفعلون سوى الكلام؛ وهم يُرحّبون بأيّ مذهب غربي، ونحن نرى زعماء الإصلاح يصرّحون بالعكس تمامًا. [...] لا ننسى أنّنا، في إطار الدولة المستعمرة والدولة الليبرالية، لا نملك المبادرة. إنّ الآخر، الأجنبي المستعمر المباشر أو غير المباشر، هو الذي يخطّط وينجز، فيقتصر دور الفكر العربي على توضيح أغراض الآخر والتعليق عليها. وحتّى الدولة القومية، فإنها لا تنفكّ تعارض وتصارع الإمبريالية، ممّا يعني أنّ فعلها هو دائمًا فعل معاكس"[٢٤].

وبصورةٍ موازية للتشخيص التحليلي الذي يعرضه عبد الله العروي وآخرون، وفي محاولةٍ طموحة أخرى للخروج من إشكاليّة الهُويّة والقومية على صعيدي الفكر والممارسة السياسيّة العملية على حدٍّ سواء، يقدّم الباحث العربي الفلسطيني عزمي بشارة رؤية جديدة يأخذ فيها جانبًا ممّا طرحه المنظّرون القوميّون الآخرون، قُدامى ومحدثون. وقد عزّز طروحه المحورية في هذا الميدان بشأن ما يُسمّيه "المسألة العربية"[٢٥] بجملة من الدراسات التحليلية الأخرى[٢٦] التي تتناول جوانب أخرى من الإشكاليّة. ففي محاولته تجديد الفكر القومي، يؤكّد أنّ هذه المهمّة تتضمّن، بالضرورة، حسم الموقف إلى جانب الديمقراطية وحقوق المواطن الاجتماعية والمدنية، وهي مهمّة تتّضح من خلال المُمارسة. وهو يرفض تهمة الرومانسية التي توجّه إلى دُعاة القومية العربية في أعقاب إخفاق البلدان العربية في عملية بناء الأمّة على أساس المواطنة، وتحوّل الأمّة التي كان يفترض أن

٢١ فواز طرابلسي، مرجع سبق ذكره، ص ٥٥.

٢٢ المرجع نفسه، ص ٥٨.

٢٣ عبد الله العروي، **الأيديولوجية العربية المعاصرة (صياغة جديدة)** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥).

٢٤ المرجع نفسه، ص ٢٥١-٢٥٤.

٢٥ عزمي بشارة، **في المسألة العربية- مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠).

٢٦ انظر، بالخصوص:

عزمي بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية، مع إشارة للمجتمع المدني العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨). وانظر للكاتب نفسه: "المواطنة الديمقراطية وجماعات الهُوية التوافقية"، على الرّابط:
http://azmibishara.com/site/topics/article.asp?cu_no=1&item_no=523&version=1&template_id=48&parent_id=19

تُبنى على أساس الانتماء للدولة إلى هويّات قطريّة فولكلورية مع محاولات تجذيرها تاريخيًّا في "مهرجانات بابلية وفينيقية وفرعونية"، وما إلى ذلك. وأفضل تعبير عن إرادة الأمّة هو الديمقراطيّة، مثلما أنّ الوجه الآخر لسيادة الأمّة هو مبدأ المواطَنة المتساوية. ويرى أنّ الدولة العربية فشلت أيضًا في تشكيل أمّةٍ مدنيّة على أساس تشكيل هويّة منفصلة لهذا القطر أو ذاك، فنشأت بدلًا من ذلك دولة متشظّية إلى عشائر وطوائف، بينما تعني العروبة أن تعرف نفسك على أنّك عربي في فضاء الانتماءات السياسية، لأنّ القومية العربية ليست أيديولوجيا شاملة، بل انتماء ثقافي يعدّه العروبي أصلح من الطائفة، ومن العشيرة لتنظيم المجتمع، وأساسًا لحقّ تقرير المصير وبناء الدولة.

في دراسته المَعْلَمية حول **المسألة القومية والتحوّل الديمقراطي في الساحة العربية**(٢٧)، يقدّم بشارة عددًا من الأطروحات الفكرية ضمن سعيه إلى التحديد النظري الدقيق لعددٍ من المفاهيم المحورية، كتلك الخاصّة بالعلاقة بين "العروبة" و"الديمقراطية" ونظيرتها العلاقة بين "الدولة" و"المواطنة"، وكتلك الخاصّة بـالهويّات الخانقة التي تُلغي فرادة الفرد وحرّيته ضمن اضطراره، صونًا لأمنه وربّما لحياته ذاتها، إلى التماهي مع "جماعة عضويّة"، مثل العائلة والقبيلة، ويستبدل بها الولاء القومي إلى الوطن. والقومية العربية ليست "إثنية" مختلقة، بل جامع ثقافي من الدرجة الأولى، يقوم على عناصرَ قائمة موضوعيًّا مثل اللُّغة المشتركة، والتعبيرات المختلفة عن تطلّعات سياسيّة مشتركة لها تاريخ حديث وقديم. وهي حاجة عملية ماسّة وبراغماتية للوصول، في آن معًا، إلى مجتمع حديث قائم على الانتماء الفردي، وهويّة مواطَنيّة ثقافية جامعة تحيّد الطوائف والعشائر والعصبيات وتحول بينها وبين التحكّم في انتماء الفرد السّياسي.

أ- الديمقراطيّة في سياقها التّاريخي والمجتمعي

يدور أحد الطروح المحورية في تناول التحوّل الديمقراطي حول التمييز بين نشوء هذه الظاهرة ونضوجها تاريخيًّا في مجتمعات العالم الأخرى، و"إعادة إنتاجها" بصورة مبتسرة في بعض المجتمعات العربية؛ أي بين الديمقراطيّة التي نُشاهدها في عصرنا، وقد اكتملت صورتها المؤسّسية المحدّدة المستدامة من جهة، وبين المبادرة المستعجلة لتأسيسها في المجتمعات العربية على الخلفية التاريخية التي قادت إلى واقعها الراهن وضمن السياق الدولي والمؤثّرات الخارجية التي تكتنفها من كلّ الجهات من جهةٍ أخرى. وعلى المعنيّين بالتحوّل الديمقراطي أن يدركوا أنّ هذه الظاهرة لا تنشأ بتوافر مقوّمات يتمّ تشخيصها من استقراء خصائص الديمقراطيات الكُبرى، مثل الفرنسية أو البريطانية أو الألمانية أو الهندية. ففي تلك المجتمعات، باتت الديمقراطية التي تأسّست تاريخيًّا في هذه الدول – الأمم نظامًا يُديم ذاته بعواملَ أعمق غورًا من تلك المقوّمات.

ب- الديمقراطيّة في العالم العربي الرّاهن

في المقابل، يرى بشارة أنه لا يمكن بحال من الأحوال تأسيس، أو إنشاء نظام ديمقراطي في مرحلتنا التاريخية المعاصرة من دون ديمقراطيّين حاملين قيَمها، بخاصّة أنّ المطلوب من التأسيس أن يتمّ دفعةً واحدة، بحيث لا يُعيد عبور المراحل التي قطعتها الديمقراطيات التاريخية. "ويمكن تخيّل دور شخوص وأحزاب غير ديمقراطية في عملية تطوير الديمقراطية ونشوئها تاريخيًّا من دون أن تدري، ومن دون وعي منها لطبيعة الدور الذي قامت به. لكن لا يمكن أن يُبدأ عن سبق الإصرار بتأسيس نظام ديمقراطي في أيّ منطقة، بما في ذلك المنطقة العربية،

٢٧ لتحليل موسّع لهذا الكتاب، انظر: طاهر حمدي كنعان، "في المسألة العربية: المحتوى الديمقراطي للعروبة والوعاء العروبي للديمقراطية"، جريدة **العرب اليوم**، ١٦/ ٢/ ٢٠١٠.

من دون أن يكون الديمقراطيّون متورّطين في عملية ذلك التأسيس للديمقراطية فكرًا وبرنامجًا [...] ومن يتخلّى عن مفاهيم الحقّ والعدل لا يمكن أن يكون ديمقراطيًّا حقيقيًّا". ويؤكّد بشارة أنّ الديمقراطية في حالة مثل حالة البلدان العربية هي، فوق كلّ شيء وقبل كلّ شيء، مسألة سياسيّة نضالية، لا تُقدّم على صينية من فضّة، ولا على دبابّة من فولاذ.

ج- بين القوميّة العربيّة والإسلام السّياسي

يرى بشارة أنّ الدين، خلافًا للفكرة القومية التي نادى بها الحُصري من قبل، لا يُقدّم حلًّا مُرضيًا لموضوع "المواطن – الدولة". وقد أدّت محاولات تسييس الدين وتحويل العقيدة الدينية إلى هويّة وانتماء أشبه بالقومية إلى خسارة العرب لعالمَيْن: عالم الدين، باعتباره وازعًا أخلاقيًّا، وعقيدةً إيمانية حرّة، وعالم القومية، باعتباره خطابًا حديثًا يسعى إلى بناء أمّة حديثة. وما لبث المنادون بتميز عقيدي للمسلمين عن سواهم باعتباره أساسًا في التميّز السياسي للأمّة، بدلًا من تميّز قومي للعرب مسلمين وغير مسلمين، أن انتهوا إلى هُويّة دينية للعرب في مقابل هويّات قوميّة. ثمّ ما لبث هذا التيّار أن اعتمد على أغلبيّة دينية ديمغرافية تبرّر هذه الهُويّة، أغلبيّة تحسب بالولادة لا بالإيمان الفعلي. وهذا لا يختلف عن الصّيغة العُنصريّة من القومية، أي إنّ الهُويّة تحتسب بغضّ النظر عن الإيمان الفعلي بالعقيدة. وكان هذا الإيمان هو المبرّر الوحيد أوّل الأمر لنسخ مفهوم الأمّة الإسلامية القديم، مثل جماعة المؤمنين ضدّ الجماعة القومية باعتباره أساسًا لتأسيس الأمّة الحديثة. ومثلما لم تنجح الهويّات الوطنية القطرية في استبدال القومية العربية، فهي أيضًا لا تستطيع التغلّب على الإسلام السياسي المتشرذم طائفيًّا، لأنّ الهويّات الوطنية هي غالبًا أقلّ شرعيّةً منه، أو لأنها بُنيت أصلًا على التوازن الطائفي المحلّي، أو على سيطرة طائفة من العهد الاستعماري. لكن الرابطة العروبية وحدها هي التي تستطيع شمول السُّنة والشّيعة والمسلمين والمسيحيّين العرب. والقومية العربية صيرورة مستمرّة بالتوازي مع عملية بناء الدولة العربية والهُويّات المحلّية وبتفاعل معها. ولأنّ الهُويّة العربية هُويّة تشمل أغلبية المواطنين لغةً وثقافةً وانتماءً، فإنّها قادرة أن تقدّم، حتّى في كلّ دولة على حدة، وعاءً لتأطير الخلاف السياسي في تيّارات ومواقف ومصالح عند الأغلبية، ومن خلال احترام حقوق غير العرب المتساوية كمواطنين أفراد وجماعات لها حقوق. فمن حقّ مثل هذه الجماعات، في المنظور العروبي المنفتح الإنساني، الحصول على حقوق ثقافية جماعية في حالة تأكيدهم هويّة ثقافيّة غير عربيّة موروثة، أو حتّى مصنوعة. وإذا كان المقصود بالمسلم أنّه المعتنق لمفهوم عقيدي معيّن، فهذا يعني بالتأكيد مساسًا بمبدأ المواطنة، وحتّى مواطنة المسلمين. فبموجب حكم هذا المفهوم المبنيّ على العقيدة يتحوّل المواطن إلى "المسلم المؤمن"، ثمّ المؤمن بتفسير معيّن للإسلام، الأمر الذي يقصي من المواطنة المسلمين الذين يعترضون على التفسير الرسمي، أو السّائد للعقيدة، وحينها يُصبح التمييز الرّئيس موجّهًا ضدّ المسلمين غير المتكيّفين مع التفسير السّائد للإسلام. ويمثّل هذا النهج مساسًا وإخلالًا بالمواطنة كفكرة، وبالمواطنة المتساوية كممارسة، على الرغم ممّا يصاحبه من مواعظَ وينبغيّات بشأن ضرورة التّسامح وعدم جواز الافتراء على غير المسلمين والاعتداء عليهم، في علاقة وصاية (إذا صيغت سلبًا)، أو حماية (إذا صيغت إيجابًا). وذلك مناقض ومضادّ لعملية بناء الأمّة الحديثة باتّجاه المساواة أمام القانون والديمقراطية وحقوق المواطنة.

وبما أنّ الهُويّة العربية تشمل أغلبية المواطنين، لغةً وثقافةً وانتماءً، فإنّها قادرة أن تقدّم – حتّى في كلّ دولة على حدة – وعاء لتأطير الخلاف السياسي في تيارات ومواقف ومصالح عند الأغلبيّة، ومن خلال احترام حقوق غير العرب المتساوية كمواطنين أفراد وجماعات لها حقوق. فمن حقّ مثل هذه الجماعات بنظر العروبة المنفتحة والإنسانية الحصول على حقوقٍ ثقافية جماعية في حالة تأكيدهم هويّة ثقافية غير عربية موروثة، أو حتّى مصنوعة.

ويوجز بشارة استنتاجاته التحليلية بالدعوة إلى عدم إغفال القومية باعتبارها مفهومًا ثقافيًّا يتوق للتحوّل إلى قومية سياسية، وإلى دولة، لأنّ بناء المواطنة الحديثة أصلًا يتمّ عبر بناء أمّة المواطنين، ولا يُمكن تجاهل العنصر الحداثي الكامن فيها، الذي يُهمّش بُنى ما قبل الدولة. ومن ناحيةٍ أخرى، "لم يَعُد بوسع القومية العربية أن تطبّق ذاتها على أساس تجاهل الدول القائمة، ولذلك لا بدّ من أن تلتقي مع البرنامج الديمقراطي، لكي تنتصر وتنفي ذاتها في المواطنة الديمقراطية المشتركة في الأمّة المدنيّة . وينتهي إلى القول: "تعني المسألة العربية، في ما تعنيه، أنّ نفس العناصر التي تمنع تحقّق الأمّة في داخل الدولة القطرية وخارجها، هي العوامل التي تُعيق التحوّل الديمقراطي".

ملاحظات ختاميّة

بالمقابلة مع منظوريْ الطهطاوي والحُصري، يبدو مشروع بشارة أكثر تماسكًا وتكامُلًا وحداثة ومعاصرة واستيعابًا لأبعاد المسألة القومية والتحوّل الديمقراطي. وربّما يكون أدعى إلى التفاؤل من التيّارات الأخرى في تعاملها مع قضايا الهُويّة والثقافة بصورةٍ عامّة، وقد يشفع له، من جملة عناصر أخرى عديدة، أنه يؤكّد الجانب العملي والبراغماتي في برمجة هذه الرؤية المستقبليّة **عبر الممارسة النضاليّة، وعلى المدى الطويل**، لا عبر التصوّر النظري المحض، ولا على المدى القصير والمنظور، بيد أنّ الممارسة والترجمة العمليّة تظلّ، في التحليل الأخير، هي المحكّ والمعيار الرئيس للجدوى في أيّ رؤيةٍ مستقبلية. ولعلّنا نتذكّر أنّ لينين كان يعتقد أنّ الواقع الفعلي يظلّ أكثر تعقيدًا واستعصاء على أيّ تصوّر نظري.

وعلى صعيد المدى القصير والمتوسّط في المستقبل المنظور، تطرح إفرازات "الربيع العربي" ومخرجاته السياسية في الآونة الأخيرة تحدّيات جدّية لهذا المشروع القومي الديمقراطي. فأيّام المستقبل القريب حُبلى بالاحتمالات والسيناريوهات بعد فوز التيّارات الإسلامية والسلفيّة في الجولات الانتخابية في البلدان العربية التي شهدت التحوّلات الثورية السياسيّة والاجتماعية الأخيرة. وقد تُفلح هذه التيارات والقوى المتحالفة معها داخل المؤسّسات السياسية والدستورية والاجتماعية المقبلة في تحويل المسار الديمقراطي إلى وجهةٍ لا تنسجم ومنطق "دولة المواطَنة المتساوية"، ولا مستلزمات "الديمقراطية التشاركية" التي يدعو لها المشروع المستقبلي. ومن المحتمل أن تعدّل على الأقلّ جانبًا من الحقوق المدنية والاجتماعية، وتلك المتّصلة بحقوق الإنسان والأحوال الشخصية التي كانت، على قلّتها، قد تحقّقت في عهودٍ سابقة خلال العقود القليلة الماضية.

وقد نشارك أمين معلوف[٢٨] بعض تأمّلاته حول **الهويّات القاتلة**، ومنها أنّ "التاريخ يقدّم البرهان الساطع على أنّ الإسلام يحمل في جوهره قدرات كامنة على التعايش والتفاعل المثمر مع الحضارات الأخرى. لكن التاريخ الحديث يُبيّن كذلك أنّ التقهقر ممكن، وأنّ هذه القُدرات الكامنة قد تبقى طويلًا في حالةٍ من الكمون". غير أنّ على المراقب أن يأخذ بالحسبان في الوقت نفسه المقولة التي طالما تحدّث عنها العلماء الاجتماعيون والمنظّرون السياسيون، عندما نبّهوا إلى "العواقب غير المقصودة/ غير المتوقّعة للفعل الاجتماعي"، سواء أكان ذلك النشاط فرديًّا أم جمعيًّا أم اقتصاديًّا أم سياسيًّا.

وعلى هذا الأساس، ربّما كان علينا أن نتريّث بعض الوقت لنتأكّد من مدى التقارُب أو التفاوت في أوساط صُنّاع المستقبل العربي القريب بين النيّات المُعلنة من جهة، والأفعال اللاحقة في المجال السياسي العامّ من جهةٍ أخرى.

٢٨ أمين معلوف، **الهويات القاتلة** (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٤)، ص ٧٧.

المراجع

باللّغة العربيّة

١. برنامج الأمم المتحدة الإنمائي. **تقارير التّنمية الإنسانية العربية، لسنتي٢٠٠٣، ٢٠٠٩**، (الأمم المتحدة- مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم).

٢. برنامج الأمم المتحدة الإنمائي. **أن تكون عربيًا في أيامنا**، ط١ (بيروت-لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩).

٣. برنامج الأمم المتحدة الإنمائي. **في المسألة العربية- مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠).

٤. بشارة، عزمي. **المجتمع المدني، دراسة نقدية، مع إشارة للمجتمع المدني العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨).

٥. الحصري، ساطع. **آراء وأحاديث في الوطنية والقومية** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٧).

٦. الحصري، ساطع. **محاضرات في نشوء الفكرة القومية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥).

٧. حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩**، ترجمة: كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦١ / ١٩٦٨).

٨. شاكر، مصطفى. **التعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي والوحدة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

٩. صحراوي، عزّ الدين. "اللُّغة العربية في الجزائر: التاريخ والهُوية"، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية**، العدد ٥، حزيران / يونيو ٢٠٠٩، ص ٧٩-١١٢.

١٠. طرابلسي، فواز. **الثورة ديمقراطية** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠١٢).

١١. الطهطاوي، رفاعة رافع. **تخليص الإبريز في تلخيص باريز، أو الديوان النفيس بإيوان باريس** (بيروت: دار ابن زيدون، ٢٠٠٤).

١٢. العروي، عبد الله. **الأيديولوجية العربية المعاصرة (صياغة جديدة)** (الدار البيضاء- بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥).

١٣. غلاب، عبد الكريم. **التعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي والوحدة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢).

١٤. كنعان، طاهر حمدي. "في المسألة العربية: المحتوى الديمقراطي للعروبة والوعاء العروبي للديمقراطية"، جريدة **العرب اليوم**، ١٦ شباط / فبراير ٢٠١٠.

١٥. كوش، دنيس. **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة منير السعيداني (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧).

١٦. لبيب، الطاهر. "اللُّغة، والتعريب والترجمة"، ورقة بحثية قدّمت في **مؤتمر المعرفة الأوّل**، دبي، ٢٠٠٧.

١٧. معلوف، أمين. **الهويّات القاتلة** (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٤).

١٨. النّجار، لطيفة إبراهيم. "اللُّغة العربيّة وهُويّة الأمّة في مؤسسات التعليم العام والعالي في دولة الإمارات العربية المتّحدة"، ورقة قُدِّمت في ندوة عن التعليم العالي، مجمع اللُّغة العربية الأردني، عمان: ٢٠٠٧.

١٩. نصيرات، فدوى. **المسيحيون العرب وفكرة القومية العربية في بلاد الشام ومصر: ١٨٤٠-١٩١٨** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩).

بالأجنبيّة

20. Abdel Malek, Anwar. "Orientalism in Crisis", **Diogenes**, No. 44 (Winter 1963), pp. 107- 108.

21. Asad, Talal. "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology", In: James Clifford and George E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley: University of California Press, 2003), pp. 141-164.

22. Barth, Fredric. *Ethnic Group Boundaries: the Social Organization of Cultural Difference* (Long Grove Illinois: Waveland Press, 1998).

23. Robinson, Douglas. *Translation and Empire: Postcolonial Theories Explained* (Manchester: St. Jerome Press, 1997).

ليونارد جاكسون*

شَكْلان من المادية الثقافية

المادية في الأنثروبولوجيا وفي الدراسات الثقافية

ترجمة: ثائر ديب**

يدافع الباحث عن تلك المادّية التي تُستخدم في الأنثروبولوجيا، و هي مادّية متشدِّدة علميًّا و تقوم على أساس اقتصادي مكين، كما يرى، بخلاف تلك التي تُستخدم في الدراسات الثقافية و النظرية الأدبية السائدة، التي يجد أنها تُسقط العلم و الأساس الاقتصادي، بل كل نظريّة عامّة في التاريخ، و تهتم بالبنية الفوقيّة و الصراع الثقافيّ لا الاقتصاديّ، فضلاً عن اتسامها بالنسبوية و براديكالية من النوع الشكلي.

تُطلَق اسم المادية الثقافية على متنين نظريين مختلفين تماماً، بل ومتضادّين، في الأنثروبولوجيا والدراسات الثقافية على التوالي. فهناك النظرية الأنثروبولوجية التي تتعهد تطوير الجانب العلمي مما يُدْعَى الاشتراكية العلمية، وتشكّل الأساس لبرنامج بحث هائل في تنوّعه وفي مداه يهدف إلى تفسير ما قبل التاريخ، والتاريخ، والإثنوغرافيا البشرية برمّتها علىَ أساس الضغوط الاقتصادية. ومن الواضح أنّ هذه النظرية استمرارٌ لأعمال ماركس الناضجة، ولإنجلز في **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة**، لكنّها تضمّ متغيّرات إيكولوجية، إلى جانب أحدث المعطيات الإثنوغرافية والأركيولوجية. وهي تحتفظ باقتصادوية الماركسية الكلاسيكية، والتزامها العلمَ، لكنها تُسْقِط السياسات الراديكالية؛ وإذا ما كانت لها أيّة نتيجة سياسي، فهي أنّه ينبغي لنا أن ندرك بصورة أعمق بكثير ما للإيكولوجيا من نتائج ثقافية، وأن نضع الأسئلة

---

* عالم لغويات بريطاني، له ثلاثية تتناول أسس النظرية الأدبية الحديثة. وهو يعدّ هذه الأسس ممثّلةً في كلٍّ من فرديناند دي سوسير وكارل ماركس وسيغموند فرويد. ويرى أنَّ النظرية الأدبية الحديثة البنيوية وما بعد البنيوية تمثّل تهافتاً لحق بالمشاريع الواعدة لهؤلاء الثلاثة، وإطاحة بها لدى دي سوسير وفرويد من علمية، وبها لدى ماركس من اقتصادوية ومادية، وسَيْراً باتجاه راديكالية سياسية هي أقرب إلى الصوفية الغامضة منها إلى العلم بمعناه الدقيق.

** مترجم وكاتب سوري، مدير تحرير «تبين».

الإيكولوجية، وليس الأسئلة الطبقية أو الإثنية أو الجنسية، في مركز السياسات العالمية.

أمّا النظرية الأدبية المغايرة تماماً والتي تحمل الاسم ذاته -وهي اللبّ الأساس في تلك التشكيلة اللافتة من الأنثروبولوجيا الشعبية اليسارية التي تُدْعى "الدراسات الثقافية"- فتحتفظ باندفاع الماركسية السياسي الراديكالي قديم الطراز، وتتوسّع به من القضايا الطبقية إلى القضايا العرقية والنسوية؛ لكنها تُسْقِط العلم والنظرية الاقتصادية، فتكفّ قيمها الراديكالية عن أن تكون قائمةً على أيّة نظرية عامة في التاريخ الإنساني، كتلك التي تقوم عليها الماركسية. وتتمثّل اهتمامات هذه المادية الثقافية الأدبية في البنية الفوقية؛ ونظريتها في القيمة هي نظرية نسبية؛ ويسعدها أن تتوافق مع تلك الأنماط الشكلانية الصرف من الراديكالية الفكرية مثل ما بعد البنيوية؛ وتركّز على الصراع الثقافي لا الاقتصادي ولا ترى إلى الثقافة الفنية على أنّها شيء ذو أهمية جوهرية بالنسبة إلى الإنسانية عموماً، بل على أنّها في جوهرها موقعٌ -بل الموقع الأساسي- من مواقع الصراع السياسي. هكذا تنشطر الماركسية، مع اختراع المادية الثقافية، إلى دولتين وريثتين أضعف من الدولة الأصل بكثير.

ولعلّ معظم قرّاء هذا النوع من الأدبيات أن يكونوا على ألفة بالأشكال المتعددة التي اتّخذتها المادية الثقافية الأدبية. وسوف أدافع من جهتي عن النوع الأنثروبولوجي؛ أي عن ذلك النوع الأكثر تشدداً بين أنواع المادية الاقتصادية المتشدّدة؛ وأطرح السؤال: ما الذي يمكن أن تبدو عليه النظرية الأدبية إذا ما نُظِر إلى أسئلة المعتَمَدات الأدبية المُكَرَّسَة[1]، والتراثات، والآداب الكلاسيكية وسواها من وجهة نظر الأنثروبولوجيا الثقافية المادية؟

١- المادية الثقافية في الأنثروبولوجيا الباكرة والحديثة

لا بدّ لكلِّ مهتمٍّ بتطور النظريات العقلانية في الثقافة الإنسانية، سواء تعلّقت بالدراسة الأدبية أم بالأنثروبولوجيا، من أن يتساءل عن المساهمة التي يمكن أن يقدّمها تراث الماركسية إلى هذه النظريات. صحيحٌ أنَّ كلاً من الماركسية والنظرية الأدبية الماركسية قد قضتا نحبهما في السنوات الثلاثين الأخيرة؛ لكن ذلك كان من جرّاء مرضين مختلفين. انهارت الماركسية، كمتن نظريّ على الأقلّ، لأنّ أجزاء كثيرة منها -خاصةً مذاهبها الاقتصادية، وتنبؤاتها بشأن طبيعة الثورات واحتمال قيامها- لم تكن علمية وصحيحة، وترتّبت عليها عواقب عملية كارثية خرّبت اقتصادات كاملة، وحوّلت شبه قارات إلى معسكرات اعتقال. أمّا النظرية الأدبية والثقافية الماركسية، من جهة أخرى، فلم تعد رائجةً بين المثقفين لأنها بدت، مع انتصار ما بعد البنيوية وما بعد الحداثية، مفرطةً في علميتها، وميكانيكيتها، واهتمامها بالحقيقة.

---

١ المُعْتَمَد المُكَرَّس، canon، هو في الأصل مجموعة من الكتابات التي تتكرّس وتترسّخ باعتبارها أصلية وموثوقة، حيث يشير هذا المصطلح في العادة إلى الكتابات المتعلقة بالكتاب المقدّس والتي تعتبر أصلية وموثوقة، بعكس الـ apocrypha، أي الكتابات المنحولة المشكوك في صحتها أو في صحة نسبتها إلى من تُعزى إليهم من المؤلّفين. ويمكن إطلاق المصطلح أيضاً على أعمال مؤلّف تُقبل على أنها أصلية، كأن نقول، مثلاً، الناموس الشكسبيري. ويُستخدم هذا المصطلح اليوم في النظرية الأدبية مقروناً بصفة الأدبيliterary canon ليشير إلى الأعمال الأدبية والمقررات التي توافق عليها المؤسسة التعليمية معتبرةً إياها من ضمن مفهومها عن الأدب ومن ضمن التقليد الأدبي القومي "العظيم" الذي يهمّها أن تكرسه، بخلاف الأعمال التي تنزع عنها تلك الصفة وتطردها من مقرراتها (م).

والماركسية، علاوةً على هذا، غائيّة؛ تقدّم سرديات كبرى؛ وهي أُسُسيّة؛ والأسوأ من كلّ ذلك، أنّها اقتصادوية. ولذلك فهي غير مقبولة لدى النظرية الأدبية، شأنها لدى ذلك الشكل من الأنثروبولوجيا الشعبية المسمّى بالدراسات الثقافية والذي راح نفوذه يتنامى. وهذا ما تعبّر عنه بوضوح كافٍ الورقة الختامية في مؤتمر إيلينويز ١٩٩٠ حول الدراسات الثقافية. فالعودة إلى ماركسية سابقة لما بعد الحداثة "أمرٌ لا يمكن الدفاع عنه؛ لأنّ شروط تلك العودة تقوم على إعطاء الأولوية للعلاقات الاقتصادية والمحدّدات الاقتصادية على العلاقات الثقافية والسياسية، وذلك عبر إسناد دور ميكانيكي وانعكاسي لهذه الأخيرة"[٢]. وبتعبير تقليديّ، فإنّ الماركسية ماديّة وليست هيغلية يسارية. وبغية إقامة عالم يمكن أن تعمل فيه الدراسات الثقافية، كان لابدّ من نزع مادية ماركس.

تقوم أطروحتي على فكرة أنّه في حين كان اقتصاد ماركس ذلك الاقتصاد الخاطئ خطأً واضحاً، فإنّ تفسيره الماديّ للتاريخ هو ذلك التفسير الصحيح. ولا يمكننا أن نبني نظريةً في الثقافة الإنسانية ماديةً بما يكفي (أنثروبولوجيا مادية، تشكّل فيها النظرية الأدبية المادية الثقافية جزءاً حقيقياً) ما لم نقرّ بالصدارة التفسيرية التي تتمتّع بها المتغيرات الاقتصادية؛ مع أنّه علينا أن نضيف العوامل السكانية والعوامل الإيكولوجية إلى تلك العوامل التي أقرّتها الماركسية الكلاسيكية. وفي رأيي، أنّ مثل هذه النظرية المادية الموسّعة تسلّط الضوء قوياً على الأدب، كما تسلّطه على الممارسات الثقافية الأخرى جميعها؛ وإن كانت تحتاج إلى أن تُذيَّل بتاريخ سياسي، واجتماعي وثقافي. لكننا ينبغي أن نضيف أنّ مثل هذه النظرية لا يكون لها معنى إلا إذا تخلّينا عن بلاغة ما بعد البنيوية وتبنّينا فلسفةً واقعية في كلٍّ من العلوم الإنسانية والطبيعية، فلسفة ليس لها أيّة صلة خاصة باليسار السياسي.

ما يُوسَم بـ "المادية الثقافية" في النظرية الأدبية الحديثة ليس نظريةً ماديةً في الأدب، وهو بالتأكيد لا يستهدف إقامة إستراتيجية بحث علمي في تاريخ الأدب في مختلف المجتمعات الإنسانية. والأحرى، أنّه ممارسة تأويلية ملتزمة سياسياً. وهؤلاء "الماديون الثقافيون" يرون أنّ الموضوعات الثقافية –المسرحيات، القصائد، القصص، إلخ– ينبغي أن تُدْرَس بوصفها أجزاء من مركّب كامل من الممارسات الثقافية في المجتمع. ولذلك، فإنّ المادية بهذا المعنى هي مادية "ممارسات مادية" ومؤسسات؛ ويُعَدُّ مثالياً أن ننسب معنىً جوهرياً أو قيمة جوهرية إلى نصوص شكسبير، في حين يُعَدُّ مادياً أن نناقش الطريقة التي تُقْرَأ بها هذه النصوص، وتُخْرَج، وتُدْرَس، إلخ، خاصةً إذا كان لذلك مؤدّياته السياسية. ولا يرى الماديون الثقافيون أنّ الأولوية الأولى لديهم تتمثّل في أن يفسّروا الممارسات الثقافية بمصطلحات اقتصادية؛ وهم يحاولون النأي بأنفسهم عن استعارة الأساس – البنية الفوقية الماركسية. غير أنهم يحتفظون بموقف سياسي يساريّ إلى حدّ بعيد، ويرون الأولوية في النظرية الثقافية للنضال ضد القمع الاجتماعي، والعنصرية، والتحيّز الجنسي، إلخ؛ وغالباً ما يعيشون بهناء مع النسبوية الثقافية والخطابية في الحقبة ما بعد البنيوية، متّكئين إلى ميشيل فوكو في الغالب، وإلى جاك ديريدا في بعض الأحيان. وهم ليسوا ماديين بالمعنى العملي العادي للكلمة.

أمّا المادية الثقافية في الأنثروبولوجيا فمختلفة تماماً. وهي ترمي إلى إقامة تفسير علمي، وتحافظ على الواقعية

2 - Angela McRobbie, "Post-Marxism and Cultural Studies: A Postscript", In: Grossberg et al. (eds), *Cultural Studies* (New York: Routledge, 1992).

الفلسفية، وعلى المادية، التي تميّز العلوم الطبيعية. كما تهدف إلى تفسير ذلك المدى الشاسع من الممارسات الثقافية الإنسانية (التي لا بد من حيث المبدأ أن تشتمل على الفنون)، والتعاقب التاريخي لأشكال مختلفة من المجتمع، على أساس المتغيرات الاقتصادية الأساسية. وهي تتحدّر من الماركسية الكلاسيكية، وتشبهها؛ لكنها لا تستخدم الديالكتيك، وتلتزم بتفسير وقائع المجتمعات الإنسانية وليس باجتراح تغييرات ثورية في هذه المجتمعات. وهي تعتمد على سلسلة من المتغيرات التفسيرية أوسع من السلسلة التي اعتمدت عليها الماركسية: تضمّ الموارد الطبيعية، ومستويات السكّان من حيث التكنولوجيا المتاحة، ومستويات الحريرات والبروتينات في أنماط الوارد الغذائي المختلفة، فضلاً عمّا يقتضيه تأمين ذلك من الطاقة، إلخ. وهذا ما يجعل منها الأساس العلمي الواضح لتنظير المشكلات الإيكولوجية. غير أنّها يمكن أن تخلص إلى نتيجة عملية مفادها ضرورة الحفاظ على الأبقار المقدّسة في الهند كما تخلص إلى ضرورة قيام ثورة اجتماعية هناك. والمدافع الأساسي عن المادية الثقافية هو مارڤن هاريس، وما ناقشته هنا هو صياغاته بوجه عام.

والمبدأ الأساسي في المادية الثقافية الأنثروبولوجية هو أنّ ما من جزء من المجتمع أو الثقافة يمكن أن يتّخذ شكله باستقلال عن المتغيرات الاقتصادية، مهما يكن تطوره الداخلي متماسكاً، وأنَّ من الممكن تفسير كثير من جوانب الثقافات الإنسانية بواسطة المتغيرات الاقتصادية بطرائق غالباً ما تكون خفيّة تماماً عن أبناء تلك الثقافات أنفسهم. فالبنى الأساسية للثقافة، ليست شفافة أو مستقلة. وهذا ما يخلق مشكلات الأيديولوجيا والوعي الزائف التي أَلِفناها في التراث الماركسي: إذ يمكن أن نجد أنفسنا ونحن ندّعي كأنثروبولوجيين أننا نعلم لماذا يمضي رجالٌ إلى الحرب وتقترف نساءٌ قتل الأطفال، في حين يقدّم أولئك الرجال أنفسهم أسباباً مختلفة تماماً للمضي إلى الحرب وتنكر تلك النساء أنفسهن أنهن ارتكبن قتل الأطفال. ويكون علينا عندئذٍ أن نطرح على أنفسنا أسئلة مألوفة عن قيمة علم اجتماعي يدّعي أنّه يكشف لنا جوانب مجتمعات أخرى تخفى على أبناء تلك المجتمعات، لكنها تتكشّف للأنثروبولوجي الذي يرصدها. ويكون علينا أن ندفع تلك النقطة إلى مدى أبعد ونلاحظ، على أساس المبادئ ذاتها، أنّ هنالك أوجهاً مألوفة في مجتمعنا الخاص لا نفهمها بمجرد أن ننظر فيها، لكننا نستطيع أن نفسّرها لأنفسنا، من خلال تطبيق مبادئ المادية الثقافية.

والمبادئ الأنثروبولوجية التي سنناقشها تنطبق على دراسة الأدب بطريقة مباشرة على وجه الخصوص. وجميع نقّاد الأدب هم أنثروبولوجيون ثقافيون ممارسون، يستكشفون حَدْسياً عالم المعنى الاجتماعي خلف الأعمال التي يدرسونها. ذلك أنَّه من المستحيل قيام مقاربة مجرّدة وشكلانية للأدب؛ فكلُّ عمل أدبيّ في العالم هو جزء من ثقافة إنسانية ما، بالمعنى الذي يعطيه الأنثروبولوجيون للكلمة، ولا يمكننا أن نضفي عليه معنى إلا ضمن تلك الثقافة. وهذا يصحّ على الأعمال الأدبية المُنْتَجة في ثقافة وتُقَوَّم في ثقافة لاحقة، كما يصحّ على الأعمال الأدبية المعاصرة؛ وتقويم رواية إنجليزية من القرن التاسع عشر يتطلب من الناقد الحديث فهماً أنثروبولوجياً حَدْسياً لكلٍّ من المجتمع الإنجليزي في القرن التاسع عشر ومجتمعنا الخاص. ولكي نضرب على ذلك مثالاً ملموساً، فإنّه لا يمكن لناقدٍ أن يفلح في ذلك الأمر ما لم يكن قادراً على تقديم تفسير لمعنى الزواج والمال في كلا المجتمعين.

وتشير مبادئ المادية الثقافية الأنثروبولوجية إلى أنّه، تحت تلك التفسيرات الحدسية للمعنى الاجتماعي، ثمّة مستويات من التفسير العلمي على أساس المصالح الاقتصادية، وصراعات المصلحة الاقتصادية. واستكشاف ذلك هو ما ينبغي أن تكون عليه الوظيفة الخاصة لنظرية الأدب المادية الثقافية.

1-1 الإستراتيجيات المادية في تفسير الأنظمة الثقافية

بقراتٌ مقدَّسة وهنودٌ شرسون

المادية الثقافية إستراتيجية بحث وليست نظرية مفردة. وسواءٌ كان الماديّ الثقافيّ بإزاء وصف إثنوغرافي لثقافةٍ كاملةٍ من الثقافات مثل ثقافة "اليانومامي"، أو لسمةٍ خاصة تميّز عدّة ثقافات مثل التابو المفروض على أكل لحم الخنزير في الشرق الأوسط، فإنّه سوف يتفحّص ما تشتمل عليه الطقوس المعنيّة من تكاليف ومنافع مادية، ويقيسها من حيث عوامل مثل الوارد الحروري والوارد البروتيني قياساً بالجهد المبذول، في كثافات سكانية شتّى ومستويات مختلفة للموارد الطبيعية. ويشتمل هذا التحليل على ما يدعوه الماركسيون قوى الإنتاج وعلاقاته، لكنه يمضي أبعد من ذلك؛ فمن نقاط الضعف الشالّة في الماركسية أنها لم تبد قطّ اهتماماً كافياً بكثافة السكّان أو بالإيكولوجيا.

وفي إنكارها استقلال الثقافة، تنكر هذه الإستراتيجية واحداً من المبادئ العزيزة على معظم مدارس الأنثروبولوجيا الثقافية؛ وتكون أمام خطر دَفْعِهَا (كما يفعل هاريس في بعض الأحيان) نحو حتمية اقتصادية كاملة. غير أنّه ليس من الضروري أن يحصل ذلك، كما رأينا لدى مناقشة الماركسية ذاتها. ويمكننا أن نواصل القول إنّ الثقافات الإنسانية هي استجابات إنسانية خلاّقة للشروط المادية، وإنّه من الممكن على الدوام قيام استجابات مختلفة كثيرة، في الوقت الذي نقبل أنّ للعوامل المادية صدارةً تفسيرية. وتنظر المادية الثقافية إلى الحاجات المادية الإنسانية والموارد، المتاحة، والتقنية في مجتمع ما -سواء كانت هذه غابات عذراء وفؤوساً حجرية، أم مناجم فحم ومحركات بخارية- على أنها المتغيّرات التفسيرية الأوليّة؛ في حين تنظر إلى البنية السياسية، وأساليب الحرب، والمعتقدات الدينية، والأشكال الاقتصادية، إلخ، على أنها العناصر التي ينبغي تفسيرها؛ وتنظر إلى الاقتصاد على أنّه المستوى الذي يتوسّط بين هذين الاثنين. وهي بهذا تحافظ على الأجزاء التي يمكن الدفاع عنها في الماركسية.

ومن الأمثلة البسيطة على عمل هذه الإستراتيجية تناول هاريس لوظائف البقرة المقدّسة بين الهندوس؛ تلك البقرة التي تطوف الشوارع، وتختلس قُوْتَها، ولا ينبغي قتلها. وهذا مثال على طقس سبق أن نظر فيه كلٌّ من الأنثروبولوجيا الثقافية العادية غير المادية واقتصاد التنمية الغربي. واللافت أنهما يتفقان كلاهما على أنّه ليس لهذه البقرات أيّة وظيفة. فالأنثروبولوجيا الثقافية العادية تقدّم تفسيرات لقدسية البقرة تقوم على البنية الداخلية للثقافة الهندوسية. وهي ترى، في حقيقة الأمر، أنها مقدّسة لأنها مقدّسة. أما اقتصاد التنمية فيتعامل مع البقرة المقدّسة على أنّها عبء على الاقتصاد؛ ولكي تحصل التنمية، لا بد من ذبح معظم هذه البقرات.

يشير هاريس إلى أنَّ البقرة المعنيّة هي ذريّة حيوان حلوب عاس وقويّ. يعيد، بعيشه على الفضلات، تدوير الطاقة التي كانت لتضيع لولاه (روث البقر وقودٌ معروف). وذبح البقرات المقدّسة جميعها، يعني في الواقع جعل المجتمع أقلّ اقتداراً من حيث الطاقة، ويعني نقل الثروة من الفلاحين الفقراء، الذين لا يملكون سوى بقرة واحدة تشرد وتعيش على الفضلات، إلى الفلاحين الأغنياء الذين يملكون قطعاناً كاملة تبقى في المرعى. والحال، أنّ البقرة في الهند لا تُعامل بأيّ حنان خاص؛ بل تعيش حياةً بالغة القسوة، وتُحْلَب حتى آخر قطرة. والبقرة كذلك هي منتجةُ حيوانات الجرّ: الثيران. والتابو المفروض على قتلها له وظيفة اقتصادية. ولقد عرفت

الهند المجاعات. وإغراء قتل بقرة في مجاعة هو إغراء طاغ، لكنه يعني أن تقتل رأسمالك؛ فلا تعود قادراً عندئذٍ على إنتاج الثيران التي تعمل عليها في أرضك. ومثل هذه الظروف على وجه الدقّة، وعلى مرّ القرون، هي الظروف التي تطوّر فيها المجتمعات التابوات الدينية. فالبشر يحتاجون إلى ما يقوّيهم في مواجهة الإغراءات قصيرة الأمد التي تفضي إلى خراب اقتصادي مديد. وهذه النقطة الأخيرة تحتاج أن نلحّ عليها: فهي مبدأ عام يفسّر العقلانية الأساسية طويلة الأمد التي غالباً ما نجدها في مبادئ دينية لا عقلانية في الظاهر.

ولا تقتصر الإستراتيجية المادية التي أوضحناها هنا على الطقوس العارضة الغريبة كتلك الخاصة بالبقرة المقدسة. ومرّة إثر مرّة، يمكن تفسير ذلك التنوّع المحيّر في الطقوس الثقافية البشرية تفسيراً اقتصادياً عقلانياً، مع الانتباه الحذر إلى الظروف الاقتصادية الخاصة بكلّ مجتمع. وقد تمكّن هاريس، في كتاب بارع ورائع وضعه عام ١٩٧٥، من أن يفسّر ما يجعل الخنازير في ظروف معينة طعاماً مُحَرَّماً، في حين يُبنى المجتمع بأكمله في ظروف أخرى على إقامة الولائم على الخنازير. كما توصّل إلى تفسير ما يجعل النشاط الأساسي في بعض المجتمعات نشاطاً جنونياً من الناحية الاقتصادية، فيعمل على تدمير الثروة (كالولائم المُسْرِفة)؛ وهلمجرا. غير أنّ واحداً من حجاجات هاريس التي تجلب اللبّ على نحوٍ خاص هو ذاك الذي يفسّر الصلات بين عوز البروتين والحرب المحدودة وضرب النساء، في مجتمع هنود اليانومامي الذين لا يزالون عند مستوى العصبة[٣].

وهذا التفسير الأخير عملٌ بارع، وينبغي أن يكون موضع اهتمام كبير لدى النسويين المحدثين. ولقد أُضفي مزيد من الطابع العاطفي على اليانومامي مؤخّراً - خاصةً من جهة إثنوغرافيّهم الأصلي نابليون شغنون[٤]- لأنّ الرأسمالية بدأت تمحقهم؛ غير أنّ مجتمعهم، حين دُرِسَ لأول مرّة، بدا على أنّه واحد من أفظع المجتمعات على وجه الأرض. فالرجال -وهم جميعاً من المدمنين على المخدرات ومن العدوانيين- كانوا لا ينفكّون يقارعون بعضهم بعضاً ويقتل واحدهم الآخر من أجل النساء (كلّ عصبة تحمل على الأخرى لتسلب نساءها)، وحين لا يفعلون ذلك، كانوا يضربون النساء ويؤذونهن. وقد فسّروا حربهم الدائمة بأنّها عاقبة لنقص النساء: لكن هذا النقص كان نتيجة صنعيّة ناجمة عن ممارسة النساء قتل الأطفال الإناث (على الرغم من إنكارهن فعل ذلك).

ومثل هذا المجتمع، الموصوف على مستوى وعيه الخاص، يطرح كثيراً من الأسئلة التي لا حلّ لها. فإذا ما كانت النساء قليلات، لماذا لا يُعامَلْنَ معاملةً أفضل؟ لماذا تخلق النساء نقص النساء المُصطَنع؟ ولماذا تنشئ النساء الصبيان الصغار كي يعتدوا على البنات الصغيرات؟ لا يستطيع شغنون أن يقدّم أيّة أجوبة عن هذه الأسئلة، الأمر الذي لا يجعل هذا المجتمع كريهاً وحسب بل غير عقلاني على نحو مجنون أيضاً.

أمّا هاريس فيقدّم جواباً على أساس الوارد من الطعام. ذلك أنّ اليانومامي، الذين لعلّهم طردوا من مواطنهم

٣ العصبة، band، مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي-الثقافي الرئيسة التي تتضمن: العصبة، القبيلة، الزعامة، الدولة، تبعاً للمخطط التطوري الذي عادةً ما تستخدمه الأنثروبولوجيا الأميركية. وينطبق نموذج العصبة على مجتمعات الصيد-الالتقاط. والعصبة جماعة صغيرة يتراوح عددها بين ٥٠ و٣٠٠، وتتميّز ببساطة بنيتها ومرونتها، وبغياب دور القيادة الرسمي، وغياب التدرّج الاجتماعي إلى حدٍّ بعيد، الأمر الذي يرجعه الأنثروبولوجيون إلى غياب علاقات الملكية أو استحالة التحكّم بالموارد وعلاقات الإنتاج.(م)

4 - N. Chagnon Yanomamö, *The Fierce People* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1968); *The Last Days of Eden* (New York: Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1992).

وما أحسبه هو أنّ قتل الأطفال قد اختفى بين هذين الكتابين!

الأصلية، كانوا في مناطق تفتقر إلى الصيد؛ ولا يعرفون صيد السمك؛ ولذلك كانوا في عوز إلى البروتين. وطقس الحرب الدائمة بين مختلف العصب كان نوعاً من الردّ التكيّفي الذي يهدف إلى إبقاء عدد السكّان منخفضاً. ولم يكن يحقق ذلك إلاّ بصورة محدودة، عن طريق من يسقطون في ساحة المعركة. وكانت النتيجة الأساسية للحرب تتمثّل في دفع كلّ عصبة إلى أن يكون لها محاربوها الصناديد. ولذلك كانت الهيبة الرفيعة تذهب إلى الرجال، الذين كانت تجري تنشئتهم على أن يكونوا عدوانيين. وكانت النساء خاضعات، لا هيبة لهن. ومن هنا قتل الأطفال الإناث، الذي كان طريقة لضمان أن يكون للعصبة نسبة مرتفعة من المحاربين، تكسب نساء الزمر الأخرى، فضلاً عن كونه طريقة ناجعة كثيراً في الحدّ من عدد السكّان ككلّ.

ويبدو أنّ قتل الأطفال الإناث في المجتمع اليانومامي -في توصيفه الإثنوغرافي الأصلي، لكن بحسب تفسير هاريس- لم يكن أثراً جانبياً مؤسفاً، بل كان الغرض الأساسي للنظام الاجتماعي بأكمله، والشيء الوحيد الذي يمكّن المجتمع من البقاء. أمّا نظام الحرب وضرب الزوجات الذي يشكّل معظم التجربة اليومية المعيشة لأولئك الأشرار الفقراء فلم يكن بمجمله سوى أثر على مستوى البنية الفوقية. وهذا ما يطرح السؤال عمّا إذا كانت تجربتنا المعيشة بعيدة بالمثل عن وقائع مجتمعنا الاقتصادية الأساسية. وهي لا شكّ بعيدة.

٢-١ الأنثروبولوجيا ومراحل ما قبل التاريخ

المادية الثقافية الأنثروبولوجية هي طبعة علمية مُحَدَّثة من مادية ماركس وإنجلز التاريخية، وقد جُرِّدَت من الديالكتيك الهيغلي والالتزام السياسي، وعُمِّمَت لتنطبق على المجتمعات ما قبل الرأسمالية. وهي ترفض الإغفال الماركسي السخيف للضغط السكاني بوصفه عاملاً مهمّاً في التغيّر الاقتصادي، وتستند إلى مئة عام من البحث التجريبي في الأنثروبولوجيا والأركيولوجيا الذي ما كان لإنجلز أن يعلم عنه شيئاً. ومهما تكن تحفّظات المرء إزاء الطبيعة المثالية لبعض النظريات الأنثروبولوجية الراهنة، فإن معيار المعرفة العلمية الصرف في كلٍّ من الأنثروبولوجيا والأركيولوجيا قد تغيّر منذ زمن إنجلز. ولم تأتِ ستينيات القرن العشرين حتى نشر مردوك أطلساً إثنوغرافياً وصف فيه ٦٠٠ من المجتمعات وعدّة عشرات من الخصائص التصنيفية المعطاة لكلّ مجتمع(٥). ومنذ ذلك الوقت، بات عدد الأنثروبولوجيين الوصفيين المتخرجين من الكليات الأميركية فوق الحدّ؛ مع أنّه لم يكن بالطبع كافياً لوصف كلّ الثقافات البدائية الباقية قبل أن يدفعها المجتمع الصناعي الحديث صوب الفناء. ومن الواضح أنّ ما من وصف لهذه الثقافات كان يمكن أن يعتمد على الكلاسيكيات الماركسية وحدها.

والمادية الثقافية في الأنثروبولوجيا هي سليلة مباشرة للأنثروبولوجيا الماركسية، التي أسسها إنجلز في كتابه **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة في ضوء أبحاث لويس. هـ. مورغان**. وهذا في الواقع ليس دراسة أصيلة في الأنثروبولوجيا (وكيف يسعه أن يكون كذلك؟)؛ بل هو إعادة تفعيل، في إطار ماركسي ناضج، لما كان آنئذٍ أحدث وصف أنثروبولوجي لتطور المجتمع الإنساني الباكر. ويمكن أن نُظْهِر طابع عمل مورغان بإيراد عنوانه الكامل: **المجتمع القديم، أو أبحاث في خطوط التقدم البشري من الهمجية عبر البربرية إلى الحضارة**. ونظرية

5 - G. P Murdock, *Ethnographic Atlas*, 1967; Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory* (New York: Thomas Y. Crowell Company, 1969), Chapter 21.

مورغان هي في الحقيقة نظرية في **مراحل التطور الاجتماعي البشري**؛ وهي ليست نظرية مادية بالضرورة[٦].

وتقوم مثل هذه النظرية على افتراض أنّ بمقدورنا أن ننظر إلى المجتمعات البدائية المعاصرة كمجتمعات الهنود الأميركيين ونكوّن صورة عن بنية العائلة لدى أسلافنا الأوائل وطريقة حياتهم. ومثل هذا الافتراض كان يمكن أن يُؤخَذ كمسلّمة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؛ لكنّه لم يعد منطقياً في القرن العشرين. وأحد الأسباب الواضحة التي تقف وراء ذلك أنّه كان وراء الهنود الأميركيين، الذين دُرسوا في القرن التاسع عشر، من التاريخ القدر ذاته الذي كان وراء عمّال المصانع الإنجليز: وكانوا، بمرور الوقت، قد تركوا البدائية مثلهم. وقد يرى كثير من المنظّرين غير الماركسيين أنّ بنية مثل هذه المجتمعات لا توضح سوى التنوّع الشديد في الترتيبات الاجتماعية البشرية الممكنة. وأنّها لا تفضي بشيء عن التاريخ.

ولكي تعتقد، كما اعتقد أنثروبولوجيو القرن التاسع عشر وبعض أنثروبولوجيي أوائل القرن العشرين، أنّ التنظيم الاجتماعي -أي البنية القبليّة- لقبائل الهنود الأميركيين يلقي الضوء على التنظيم الاجتماعي للشعوب الجرمانية أو اليونانية الباكرة، فإنّه لا بدّ لك أن تفترض أنّ هنالك نظاماً ضرورياً للتطور التاريخي وضعه الله أو وضعته بنية العقل البشري، وأنّ بعض الشعوب قد توقّفت، لأسباب غامضة، عند مرحلة باكرة من هذا التعاقب الضروري؛ أو أن تفترض المبدأ الماركسي الذي مفاده أنّ البنية الاجتماعية تتحدّد جزئياً على الأقلّ بالتكنولوجيا أو الاقتصاد. وفي حين يصعب الدفاع عن الموقف الأول، فإن الموقف الآخر يفضي إلى المادية الثقافية.

وطوال القرن العشرين، رفضت أشدّ مدارس الأنثروبولوجيا الثقافية نفوذاً كلا الموقفين. فقد رأى بعضهم أنّه يمكن تحليل الثقافات ومقارنتها علمياً، غير أنها لا تتحدد بأيّ حال من الأحوال بأساسها الاقتصادي؛ والأحرى القول أنّ الثقافة هي التي تحدد ما نعتبره اقتصاداً[٧]. ومثل هذه النظرة تجعل العلم الاجتماعي المادي مستحيلاً، وهو ما يوافق بعض مناهضي الماركسية. في حين رأى آخرون أنّ ثقافات مجتمعات معينة هي أنظمة معان فريدة لا يمكن مقارنتها مع بعضها بعضاً، وربما لا يمكن فهمها من جهة ثقافة أخرى، كثقافتنا، لا سيما حين نلحّ على استخدام مقولاتنا العلمية غير الملائمة بدلاً من التقمّص الوجداني أو التبصّر الإنسانوي[٨]. وهذه النظرة -واسمها النسبيّة الثقافية- تجعل أيّ علم اجتماعي مستحيلاً، الأمر الذي يوافق ما بعد البنيوية، لكنني أعتقد أنّ الاسم الملائم لها هو الضبابية. والأساس فيها هو إنكار قدرتنا على أن نحوز علماً موضوعياً عن المجتمع.

وباختصار، فإنّ هنالك أصنافاً عدّة مما كان يسهل على إنجلز أن يدعوه مثاليةً. ونجد في كتاب هاريس ١٩٦٨ وصفاً ممتازاً للصراع بين المثالية والمادية في النظرة الأنثروبولوجية حتى ستينيات القرن العشرين.

وسوف نرى أنّ أيّ وصف محنّك للأنثروبولوجيا بأنّها دراسة مختلف الثقافات باعتبارها أنظمة معان فريدة إنّما يمكن تفكيكه بسهولة بحجاجات من النوع الذي مارسه ديريدا عام ١٩٦٧ حيال ليفي شتراوس في مقالته

---

6 - Harris, *The Rise of Anthropological Theory, Op. cit.*, pp. 180-215.

٧ يمكن للقارئ أن يجد الدفاع الأشدّ عقلانية عن هذا الموقف في:
Marshall Sahlins, *Stone Age Economics, 1974.*

٨ خذ مثلاً عملاً كلاسيكياً مثل عمل روث بندكت **أنساق الثقافة**، ١٩٣٥.

"البنية والدالول واللعب في خطاب العلوم الإنسانية". والدعوى هي أنّ مقولات الأنثروبولوجي قيدٌ ثقافيّ شأنها في ذلك شأن مقولات أبناء البلد المدروس؛ وبذلك تغدو الأنثروبولوجيا المُمارَسة على هذا النحو مجرد أسطورة عن أسطورة[9]. لكن هذه الحجاجات لا تصمد إذا ما اتّبعنا داروين وماركس في افتراض بنية تحتية مادية مشتركة لدى الثقافات البشرية جميعاً؛ ذلك أنّ مثل هذه البنية توفّر الأساس الذي يمكن أن تقوم عليه، وفقاً لافتراضات فلسفية واقعية، نظريةٌ علمية تنطبق على جميع هذه الثقافات.

ومثل هذه النظرية لا تفرض ما لدى ثقافتنا من مقولات المعنى المادية على ما لدى الثقافات الأخرى من مقولات المعنى غير المادية؛ بل هي محاولة لتفسير مقولات المعنى في ثقافتنا وفي تلك الثقافات على أساس بناءات يُقْصَد منها -على الرغم من كونها افتراضية ليس غير- أن تكون فرضيات بشأن كلّ الثقافات البشرية الممكنة. ومن الأمثلة على هكذا مفهوم فعالية أسلوب إنتاج مثل الصيد بالقوس والسهم، مُقَاساً بالحريرات المستهلكة مقابل الحريرات المُتَحصَّل عليها. ومثل هذا المفهوم لا معنى له في التجربة المباشرة سواء لدى صيّاد - ملتقط أو لدى منظّر ثقافي حديث؛ لكن له معنى دقيقاً ضمن منظومةِ علم طبيعيّ حديث.

تعطينا الأنثروبولوجيا الجديدة، بتضافرها مع الأركيولوجيا، والألسنية، والتشريح المقارن، إلخ، صورة للتاريخ البشري وما قبل التاريخ مختلفة عن تلك التي قدّمتها الماركسية. وهي تنكر أنّ كلّ تاريخ هو تاريخ صراع طبقي. وتعود إلى داروين ومالتوس في إدراكهما أنّ جذر كل تغيّر تاريخي هو ميل عدد السكان إلى أن يفوق الموارد، في أسلوب إنتاج قائم معين. والصراع الطبقي، إذا ما وجد، هو عاقبة لذلك. وما يحدث حين يفوق عدد السكان الموارد في أسلوب إنتاج معين، كالصيد والالتقاط، هو أن يحلّ محلّ الأسلوب الأول أسلوب إنتاج أكثف، لديه القدرة على إعالة أعداد أكبر من السكان على أساس الموارد ذاتها، كالزراعة في هذه الحالة. وما يراه الماديّ الثقافي هو أنّ مثل هذا الانتقال يُحْتَمل أن يقع عندما تفوق تكاليف الصيد والالتقاط -مقاسةً بالحريرات المستهلكة إزاء الحريرات المتحصِّلة- تكاليف الزراعة. ويتفق الماديون الثقافيون مع الماركسيين على أنّ مثل هذا التحول في أسلوب الإنتاج يفضي إلى تغيرات عظيمة في بنية المجتمع والثقافة بأسرها.

لننظر الآن في ثقافة البشر الأوائل: مثلما أعادت بناءها الدراسات الأنثروبولوجية التي درست الصيادين-الملتقطين المعاصرين، والدراسات الأركيولوجية التي درست الصيادين-الملتقطين الأوائل، والدراسات البيولوجية التي درست الإنسان عموماً. فالبشر الأوائل كانوا حيوانات نادرة، تعيش في عُصَب بدوية صغيرة؛ وهذا ما عرفناه من الأركيولوجيا. ولعلّهم كانوا يتكلمون بطلاقة لغات معقّدة كتعقيد الإنجليزية أو اليابانية. وهذه نظرة تقوم على أساس ألسنية تشومسكي -التي تشير إلى أنّ بنى اللغة الأساسية فطرية- وعلى الدراسات التشريحية المقارنة التي تناولت الإنسان عموماً وإنسان نياندرتال[10]. ولعلّ بعضهم كان يعرف أكثر من لغة واحدة، لأنّ العصب البدوية الصغيرة ربما كانت تتلاقى عند أطراف مواطنها. وفي تلك المرحلة من التطور الثقافي، كانوا بحاجةٍ إلى اللغة؛ ولعلّ ثقل ثقافتهم المعرفيّ عليهم كان مساوياً لثقل ثقافتنا المعرفيّ

٩ انظر كيف أتناول هذا الأمر في كتابي:
Poverty of Structuralism: Literature and Structuralist Theory, 1991.
سبق أن تُرجم هذا الكتاب إلى العربية: ليونارد جاكسون، **بؤس البنيوية: الأدب والنظريّة البنيويّة**، ترجمة ثائر ديب (دمشق: وزارة الثقافة، ٢٠٠٢).(م)

10 - Lieberman. Philip, *The Biology and Evolution of Language* (Cambridge: Harvard University Press, 1984).

علينا، واللغة هي نظام تشفير معرفيّ فائق. وإذا ما كانوا يشبهون الصيادين – الملتقطين المحدثين في أيّ شيء فقد كانوا صيادي حيوانات أذكياء (والنساء كنَّ يتولين أمر صغار هذه الحيوانات في معظم الأحيان) وملتقطي مأكولات نباتية واسعي الحيلة (والنساء كنَّ يقمن بمعظم ذلك، ويوفرن معظم النظام الغذائي).

وغالباً ما كانوا في وضع مريح على الصعيد الاقتصادي. فكان بمقدورهم إطعام أنفسهم بسهولة بالغة بعمل ساعتين، أو أقلّ من ذلك، في اليوم، ليوفّروا بقية الوقت لحياة اجتماعية زاخرة. وربما كانت لديهم معرفة فعلية بالنباتات والحيوانات المحلية تفوق بكثير معرفة علماء الطبيعة الجامعيين المختصين. هذا، على الأقلّ، ما وجدته جامعة شيكاغو حين درست الكالاهاري سكّان الأدغال[11]. كما كانوا حكّائين عظماء يحكون حكايات رائعة في الأماسي عن حيوانات ناطقة عند مبتدأ العالم. ويبدو أنّ كلَّ الصيادين – الملتقطين يفعلون ذلك. وهكذا توفّرت لديهم خطابات مميّزة في التاريخ الطبيعي والأدب، وكانوا قادرين تماماً على التمييز بينها. (ومثل هذه الملاحظات –المألوفة في المجتمعات القروية ومجتمعات ما قبل الدولة– تكفي لتبديد الوهم القائل إنّ الأدب ظاهرة "برجوازية". فهو ظاهرة إنسانية).

أمّا سياسياً فكانوا مساواتيين على نحوٍ يكاد يكون مؤكّداً، بلا زعماء أو "كبار"؛ وكان تقسيم العمل حسب الجنس قائماً سلفاً، لأن هذا التقسيم سابق على وجود البشر، لكن وضع النساء في كثير من المجتمعات كان رفيعاً كما كان من قبل، وفي بعض الأحيان، وبعض المجتمعات، كانت امرأة هي التي تقود العصبة. وكانوا، على الصعيد الشخصي، متواضعين كثيراً؛ كان التفاخر شيئاً سيئاً. وكانت القرابة هي التي تحدد بنية مجتمعهم الحقّة، وليس الطبقة. كما كانت لديهم منظومات تصنيف تحدد من الذي ينبغي له أن يتزوج وبمن عليه أن يتزوج، مما يجعل الأنثروبولوجي الحديث يفغر فاه تعجباً؛ ومن خلال القرابة كانت عصبة ترتبط بالأخرى. وكانوا يحبّون الأطفال، لكنهم كانوا يمارسون الإجهاض وقتل الأطفال على نحو منتظم؛ وكان ثمة بعض المجتمعات الرجولية، كما لدى سكان أستراليا الأصليين، حيث يُعذَّب الصبيان المراهقون تعذيباً وحشياً بعد طفولة رخيّة، قبل أن يمكن عدّهم بين الرجال.

وثمّة أدلّة قوية على كلّ جزء من أجزاء هذه اللوحة المركّبة، تستند إلى دراسات تناولت الصيادين – الملتقطين المحدثين: سكان أستراليا الأصليين، الكالاهاري سكّان الأدغال، الأقزام سكان الغابات؛ وما يغيب عن هذه الأدلة هو اختلاف كلّ ثقافة، أو فرديتها، وهو أمر غير معروف بالطبع. وما يمكن للمادي الثقافي أن يقوله هو أنّ كلّ خاصيّة تقريباً من الخصائص المذكورة أعلاه تتوقف على التكيّف الاقتصادي الأساس، الذي هو الصيد والالتقاط. وذلك ما يجعل الإنسان نادراً وبدوياً: ذلك أنّ العدد الكبير من السكان المقيمين لا بد أن يؤدي بسرعة إلى استنفاد جميع الموارد الطبيعية المحلية. ومثل هذه العصبة لا تنتج أيّ فائض قيمة يمكن أن يعيل حرفيين متخصصين، أو كهنة، أو زعماء كبار؛ وإذا ما حاول أي فرد أن يطغى، يمكن للآخرين أن يرحلوا ويشكّلوا عصبة أخرى. وفي بعض الأحيان كان ثمّة قَتَلَة، لكن لم يكن هنالك حرب. وغالباً ما كان الإجهاض وقتل الأطفال أمرين عاديين وطريقتين أساسيتين لضبط الولادات. أمّا البَضْع وسواه من الشعائر المشابهة (كالتعذيب الوحشي الذي أشرت إليه) فكانت، حرفياً، طرقاً لفصل الرجال عن الصبيان. (حين كانت النساء

11 - Lee and DeVore, *Kalahari Hunter-Gatherers: Studies of the Kung San and Their Neighbors* (Cambridge: Harvard University Press, 1976).

يقمن بتربية الصبيان، وكان هؤلاء الأخيرون بحاجة إلى أن يتطبّعوا ثقافياً بطابع مجتمع رجولي، كان لا بدّ من إجراءات قاسية كهذه).

مثل هذه المجتمعات هي ما دعاه مورغان وإنجلز بـ **الهمجية**؛ وهي أيضاً أقرب المجتمعات إلى ما دعاه التراث الماركسي بـ **الشيوعية البدائية**. ومن الشائق أن نعلم أن الأنثروبولوجيا الحديثة تؤيد -مع تعديلات ضخمة- الأسطورة التوراتية والهزيودية عن العصر الذهبي قبل الزراعة، حيث كانت الطبيعة جنّة تتدلى ثمارها إلى أيدي البشر. لكنها لا تؤيد الأسطورة الليـڤيزية[١٢] عن عصر زراعي ذهبيّ، قبل الصناعة الحديثة.

٣-١ التغيّر التاريخي وانعكاسه الأيديولوجي

يمكن، على أساس المادية الثقافية، تفسير أعمق التغيرات في المجتمع، تلك التغيرات من أسلوب إنتاج إلى آخر؛ كما يمكن تفسير حوادث أصغر بكثير، مثل حرب المئة عام، أو نشوء الرواية[١٣].

فلتأخذوا، مثلاً، أهمّ تغيّر حصل في تاريخ الجنس البشري: التغيّر من الصيد والالتقاط الذي وصفناه أعلاه في العصر الباليوليتي[١٤] إلى الزراعة في العصر النيوليتي[١٥]. لماذا حصل ذلك؟ هل علينا أن نفترض أنّ بعض الأشخاص قاموا ببعض الاكتشافات التكنولوجية -كزراعة الحبوب، وتربية الماشية- واكتشفوا أنّهم يحبون ما تتيحه لهم من حياة الاستقرار؟ لا شكّ في أنّ مثل هذه الاكتشافات كان ينبغي لها أن تقع كي تغدو الزراعة ممكنة. ولكن هل التغير في أسلوب الإنتاج مجرد أثر جانبي لاكتشاف بعض الأفكار التقنية الجديدة؟ الأمر عكس ذلك تماماً. والاكتشافات التقنية تُجرى وتُهمَل طوال الوقت؛ فلا تُستغَلّ إلا حين تكون ثمة حاجة اقتصادية. والصيادون – الملتقطون من الكالاهاري، الذين استقصتهم جامعة شيكاغو في ستينيات القرن العشرين، كانوا يدركون تماماً ما تنطوي عليه الزراعة من إمكانات، لكنهم ما كانوا ليجدوا لها أيّ معنى، ما دام بمقدورهم التقاط ثمار المونغونغو[١٦]. وكانوا محقّين تماماً؛ فالزراعة البدائية كانت توفّر غذاءً أفقر مما يوفّره الصيد والالتقاط، وتتطلب أضعاف ساعات العمل؛ ولم يكن العمل في الحقيقة ملائماً ولا صحّياً؛ وكان الاستقرار مصحوباً بأوبئة يخشاها الصيادون – الملتقطون. وتحليل الكلفة-المنفعة يفسّر على نحوٍ وافٍ سبب اختيار الصيادين – الملتقطين، أن يبقوا كذلك، حتى على أرضٍ لا توفّر لهم سوى الكفاف. إليكم هذا التفسير المادي الفجّ، مع أنّه ليس تفسيراً ماركسياً أو هاريسياً بالضرورة، للتغيّر من الصيد-الالتقاط إلى الزراعة، وهو يبيّن لماذا حدث هذا التغيّر، ولماذا كان مُبْرَماً، دون أن يفترض أيّ شيء بشأن ما تفضله الكائنات البشرية فطرياً؛ ثم إنّه يمضي ليشرح الفهم الأيديولوجي لذلك التغيّر لدى ذوي النزعة الزراعية.

(أ) الزراعة أسلوب إنتاج أكثف قياساً بالصيد – والالتقاط؛ إذ يمكن للمنطقة ذاتها أن تعيل مزيداً من السكّان؛ ولذلك تكون الزراعة ضرورية عند حدٍّ معين من نمو السكّان.

---

١٢ الهزيودية، نسبة إلى هزيود (٨٤٦-٧٧٧ ق.م)، الشاعر اليوناني صاحب "الأعمال والأيام" و"أنساب الآلهة"؛ والليـڤيزية، نسبة إلى الناقد الأدبي والمفكر البريطاني الشهير ف. ر. ليـڤيز (١٨٩٥-١٩٧٨). (م)

13 - Cf. Ian Watt, *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding* (Berkeley: University of California, 1957).

١٤ الخاص بالعهد الأول من العصر الحجري. وهو عصر ظهور الإنسان البدائي. وفيه كان صنع الأدوات الحجرية غير المسوّاة.

١٥ الخاص بالعصر الحجري الأخير أو الحديث.

16 - Lee and DeVore 1976.

(ب) لا يمكن أن تتعايش الزراعة والصيد - والالتقاط البدوي في المنطقة ذاتها: من طبيعة أسلوب حياة الصيادين-و-الملتقطين ألا ينظروا إلى الحبوب والماشية كمنتجات زراعية، وأن ينظروا إليها على أنّها منتجات طبيعية تؤخذ حيثما وُجِدَت، وذلك ما يدفعهم إلى أن يأخذوا الحبوب والماشية التي عمل الفلاحون على زراعتها وتربيتها.

(جـ) يحاول الفلاحون صدّهم. ولأنّ الزراعة تتيح كثافةً سكّانية أعلى بكثير مما يتيحه الصيد - و- الالتقاط، فإنَّ أعداد الفلاحين تفوق على الدوام أعداد الصيادين، ويمكنهم أن يتخلّصوا من الملتقطين.

وما نراه هو أنَّ هذه سيرورة تاريخية موضوعية تماماً، تحدث بصورة مستقلة عن رغبات جميع من تطالهم. فما إن تُكْتَشَف تقنيات الزراعة، ويغدو عدد السكان في تزايدٍ مستمر، حتّى تخلف الزراعةُ الصيدَ، ولو كان كلٌّ من في المجتمعين يفضّل الصيد. (وهذا ما يكون في العادة، والمجتمعات الزراعية تبقي على الصيد دوماً كنشاط ترفيهي، والمجتمعات الطبقية تقصره على الطبقات الحاكمة بوصفه لعبتها المفضّلة). وما نراه أيضاً هو أنَّ ثمّة جانباً ذاتياً لهذا الصراع التاريخي. فالشعوب الزراعية تطوّر أيديولوجيا التملّك -ليس التملّك الفردي بالضرورة، بل ربّما تملّك القبيلة أو إله من الآلهة- وترى إلى الصيادين-الملتقطين على أنهم لصوص كسالى. ويمكن أن نرى أنَّ هؤلاء المزارعين بحاجة إلى فعل هذا، كي يحثّهم على العمل وعلى التخلّص من جيرانهم البدائيين.

ويمكن بالطبع أن نحكي حكاية هذا الصراع ليس على نحوٍ موضوعي، كما هو الحال أعلاه، بل على نحوٍ ذاتي، من وجهة نظر أيّ واحدٍ من البشر المنخرطين فيه. ويمكن أن نتصوّر أنثروبولوجياً زائراً من ثقافة مختلفةٍ تماماً يفعل ذلك، فيقدّم تاريخاً متوازناً قائماً على روايات مأخوذة من مصادرها الأصلية. غير أنّ مسألة العَرْض ومبادئ التفسير تبقى قائمةً. فقد يقبل الأنثروبولوجي الروايات الذاتية لكلٍّ من طرفيّ الصراع؛ ويقدّم القصة كصدام تراجيديّ بين أيديولوجيتين لا يمكن المصالحة بينهما. وهذا تاريخٌ مثالي، أشبه بقصيدةٍ ملحمية. كما قد يقدّم الرواية المادية التي قدّمتُها أعلاه، والتي لا تُنْكِر تجارب المشاركين الذاتية، لكنها تفسّر مجرى التاريخ على أساس متغيرات مثل التكنولوجيا المتاحة، وضغط السكان، إلخ. وهذا تاريخٌ ماديّ.

ولقد جرت تحولات مماثلة مرّات كثيرة في التاريخ اللاحق. واعتقادي أنَّ أيّ أسلوب إنتاج ينعم بالتفوق العسكري طويل الأمد لأي سبب من الأسباب - سواء كان عدد السكّان أم التنظيم أم التكنولوجيا - لا بد أن يخلف أسلوباً آخر لا ينعم بذلك التفوّق. ومع أسلوب الإنتاج الجديد تأتي مجموعة كاملة من الأفكار التي تنتظم حوله. ولا بدّ أن تقوم بين الشعبين المنتظمين حول أيّ أسلوب من هذين الأسلوبين اختلافات أيديولوجية عظيمة، فيريان العالم بطرق مختلفة.

٤-١ تاريخ البشريّة الماديّ

يمكن لروايات التحولات الاقتصادية الكبرى من النوع الذي قدّمت عليه مثالاً للتوّ أن توضع على مقياس بالغ الاتساع لتشكّل نظرةً مادية إلى تاريخ البشرية بأسره. ويرى هاريس[١٧] أنّ المحرّك الأساسي للتغيّر

17 - Harris Marvin, *The Rise of Anthropological Theory,* Op. Cit.; *Cannibals and Kings: The Origins of Cultures* (New York: Vintage, 1977); *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture* (New York: Random HOUSE, 1979).

التاريخي هو تزايد السكّان إلى حدّ لا يحتمله أسلوب الإنتاج القائم. ذلك أنَّ البدو يستنفدون الصيد؛ مثلما يستنفد المزارعون الأرض؛ والمصانع الموارد؛ ويغدو من الضروري التحول إلى أساليب إنتاج جديدة، أكثف (عن طريق العنف والحرب في بعض الأحيان). وهذا يشتمل بدوره على تنظيم جديدٍ للمجتمع، الذي ينتج أفكاراً جديدة تدعمه، بل ونوعاً جديداً من الشخصية. وما أراه هو أنَّ هذه هي الطريقة التي جرى بها كلّ "تقدّم"؛ وهذا بالمناسبة هو السبب في أنَّ كلّ هذا القدر الكبير من التقدّم لم يُصْلِح قسمة الشخص العادي مطلقاً، بل اقتصر على زيادة عدد السكان في العالم. وعلى هذا الأساس فإنَّ الأزمة الإيكولوجية ليست جديدة؛ فهي شرط التاريخ البشري الثابت، على الرغم من تحوّله الدائم.

واعتقادي أنَّ واحداً من أثرى إمكانات الدراسات الثقافية هو أن تحلِّل تاريخ الثقافة البشرية بأسره بوصفه انعكاساً معقّداً أو تمثيلاً معقّداً لهذا التاريخ المادي. وإنّها لكارثة بالنسبة إلى الدراسات الثقافية أن يؤدّي أفول الماركسية إلى التخلي عن محاولات تفسير ظواهر ثقافية استناداً إلى الواقع الاقتصادي الأساس. ولعلّ هذا أن يكون أعمق تبصّر لدينا بأساس الثقافة الاجتماعي. لكن ما يغيب عن هذه المقاربة هو ذلك الزعم الماركسي الدوغمائي عن أولوية الصراع الطبقي. فهذه النظرة إيكولوجية وليست طبقية. ومن الطبيعيّ، حين تندر الموارد، أن ينشب الصراع الطبقي أو الإثني ويكتسي أهمية تاريخية. لكن الحرب الطبقية لم تعد المتغيّر التفسيري الرئيس.

5-1 الأنثروبولوجيا والناقد الأدبيّ

تتمثّل إحدى الأضرار الفادحة المترتبة على سيطرة النظرية الفرنسية خلال السنوات الثلاثين الماضية في الاختفاء شبه التام الذي لم يقتصر على الأنثروبولوجيا الماركسية وحسب بل تعدّاها إلى أيّة أنثروبولوجيا جدّية عن النقد الأدبي والنظرية الأدبية. ففي النصف الأول من القرن العشرين، تأثّر كلٌّ من الأدب والنقد تأثّراً شديداً بأنثروبولجيا فريزر[18] وأتباعه: مما أحدث تحولاً في الدراسات الكلاسيكية بوجهٍ خاص، وجعل أعمال جلبرت موري وجان هاريسون، على سبيل المثال، ذات قيمة باقية. وسبب ذلك هو أنه على الرغم من الطبيعة الأدبية، الكتبيّة التي وسمت أنثروبولوجيا هذه المرحلة، فإنّها حاولت أن تفسّر خصائص في الأدب القديم على أساس مفاهيم مثل البنية والشعائر القبليّة. وهذه المقاربة لم تمت تماماً إلى الآن؛ خذوا مثلاً على ذلك عمل وولتر بوركيرت البارع المُعنْوَن هومو نيكانس: **أنثروبولوجيا شعيرة التضحية اليونانية القديمة وأسطورتها** الصادر عام ١٩٨٣. ومما له دلالته أنّ هذا الكتاب لا يقتصر على كونه في الكلاسيكيات، بل يتعدّاه إلى كونه بقلم باحث ألماني.

ومن الأمثلة على الطريقة التي أمكن بها للنظرية الماركسية متضافرةً مع الأنثروبولوجيا أن تُسْتَخْدَم لاقتراح حلول لمشكلة عويصة في تاريخ الثقافة – مشكلة كان سيصعب حلّها بالفعل من دون مثل هذه النظرية التاريخية– ما نجده في عمل الباحث الكلاسيكي الإنجليزي جورج تومسون في رائعته الصادرة عام ١٩٤١،

١٨ سر جيمس فريزر (١٨٤٥–١٩٤١) أنثروبولوجي بريطاني شهير، وُلِدَ في غلاسغو، اسكتلندا. تغطي أعماله مجالاً واسعاً من البحث، لكن اهتمامه الخاص كان دراسة الأسطورة والدين. ترك كتباً عديدة، أشهرها **الغصن الذهبي**، وهو دراسة في ثلاثة عشر مجلّداً تتناول العبادات والشعائر والأساطير القديمة وما يوازيها في المسيحية. (م)

اسخيلوس وأثينا[١٩]. ومشكلة تومسون العامة هي مشكلة أصل الدراما، ذلك الحقل الذي لطالما عمل عليه الباحثون الكلاسيكيون في هذا القرن، منذ أن حوّله اندفاع الأنثروبولوجيا، وأقنع الباحثين بأن يبحثوا عن أصل الأسطورة والدراما في الشعائر البدائية. وتكمن قوة تومسون في امتلاكه إطاراً مشغولاً على نحو استثنائي يتكئ إليه في بناء تاريخ أنثروبولوجي ماديّ، وهو إطار يعود إلى إنجلز، وقبل ذلك إلى مورغان[٢٠]. وهذه القوة تغدو ضعفاً بالطبع حين يتقادم عهد الأنثروبولوجيا؛ فلا أحد الآن يتبنّى نظرة تومسون إلى الطوطمية، على سبيل المثال.

لم تترك مقاربات الأنثروبولوجيا الأشدّ علمية في منتصف القرن العشرين كبيرَ أثر على الأدب، لكن المفهوم الأساس الذي سبق أن أشرت إليه في الأنثروبولوجيا الثقافية المثالية -إنَّ ثقافة كلّ مجتمع توفّر مجموعة فريدة من المعاني يفسّر ذلك المجتمعُ العالمَ على أساسها- كان بالغ الأثر. وهذا المفهوم هو في أساس كلّ ما هو صحيح لدى النسبوية الثقافية الحديثة. والحال، أنّه ليس ثمّة سوى أقلّ القليل مما يمكن قوله عن ذلك النوع من النسبوية الثقافية القائمة على العداء الانفعالي للعلم أو للسياسة الأميركية في ڤيتنام، أو على المزاعم ما بعد الحداثية التي مفادها أنّ مشروع التنوير (مشروع الانخراط في تحليل عقلاني للعالم) قد انتهى الآن[٢١]. وثمة الكثير مما يمكن قوله عن الموقف الأنثروبولوجي الأساسي الذي يرى أنّ كلّ ثقافة بشرية، مهما بدت جنونية وضالّة من منظور ثقافتنا، لها منطقها القائم على اعتباراتها، وينبغي أن تُفهَم تبعاً لتلك الاعتبارات قبل أيّة محاولة للحكم عليها أو لتفسيرها مادياً؛ مع أنّ ذلك ليس بالسبب الوجيه للإحجام تماماً عن التفسيرات المادية.

ونظراً لما يتميّز به تراث الأنثروبولوجيا التجريبية الوصفية الأنجلو-أميركية من ثراء، فإنّه من المؤسف كثيراً أنَّ منظّري الأدب في السنوات الثلاثين الأخيرة قد طابقوا الأنثروبولوجيا مع بنيوية كلود ليـڤي شتراوس اللاحقة، غير العلمية، الأسطورية. وما من منظّر أدبي في العالم الناطق بالإنجليزية إلا وقرأ بعضاً، على الأقل، مما كتبه ليـڤي شتراوس ونقد ديريدا له، **البنية والدالول واللعب في خطاب العلوم الإنسانية**، بنسبويته القصوى، المناهضة للميتافيزيقا. وكلّ من لم يقرأ ذلك في أوائل سبعينيات القرن العشرين في أصله الفرنسي، قرأ ترجمة وايتهان **مدخل إلى علم الأسطورة**، أو تصفّح عناوين الفصول في مجلدات شتراوس الضخمة مجنّحة الخيال: **النيّئ والمطبوخ، من العسل إلى الرماد، أصل آداب المائدة**، و**الإنسان العاري**. لكنني لا أعرف أيّ ناقد أو منظّر أدبي قرأ كتاب مارشال سالينز، الذي نُشر بالإنجليزية في ذلك الوقت: **اقتصاديات العصر الحجري**، أو الهجوم المادي على سالينز في كتاب مارڤن هاريس النظري، **المادية الثقافية**.

وهذا ينطبق على المنظّرين الماركسيين الصريحين كما ينطبق على المنظّرين الماركسيين الانتقائيين. وهو نوعٌ من

١٩ سبق أن صدرت ترجمة هذا الكتاب الهام إلى العربية:
جورج تومسن، **اسخيلوس وأثينا: دراسة في الأصول الاجتماعية للدراما**، ترجمة صالح جواد الكاظم (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥). (م)

20 - Lewis. H. Morgan, *Ancient Society: or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization* (1877); Friedrich Engels, *The Origins of the Family, Private Property, and the State in the Light of the Researches of Lewis H. Morgan*, (1884).

21 - Cf. Jean Baudrillard, Selected Writings, (ed.), *Mark Poster* (Stanford: Stanford University Press, 1988); Jean-Francois Lyotard, (edited by: Andrew Benjamine) *The Lyotard Reader* (Oxford: Basil Blackwell, 1989).

الفضيحة، مع أنَّ ذلك ليس بالمستغرَب على نحوٍ خاص. وهو فضيحة لأنَّ كتاب سالينز يمثّل دراسةً جديّة لاقتصاديات المجتمعات البدائية، الأمر الذي كانً ينبغي أن يثير إعادة تقويم متيقظة للتراث الماركسي المميَّز في النظرية الأنثروبولوجية. أمّا كتاب ليـڤي شتراوس، من جهة أخرى، فهو خرافة مسهبة وصفها ليڤي شتراوس ذاته بأنّها أسطورة عن الأسطورة. وهذا ليس بالأمر المُستَغْرَب، لأنّ الماركسية الألتوسرية، التي راجت بين منظّري الأدب في ذلك العقد الرهيب، هي بناء فلسفي ليس له كبير اهتمام بأيّ نوع من الوقائع؛ وهي، من جهة أخرى، تدين بالكثير لمناهج جاك لاكان وتأمّلاته، الذي يدين بالكثير لتصورات ليڤي شتراوس الأصلية[٢٢].

وأحد الأسباب وراء تجاهل التراث الماركسي في الأنثروبولوجيا هو أنّه يتحدّر من إنجلز. فمن السمات الخاصة التي ميّزت الماركسية الغربية في السنوات الثلاثين الأخيرة أنَّ إنجلز كثيراً ما اعتُبر مسؤولاً عن كلّ ما أدّى إلى الأرثوذكسية الستالينية في التراث الماركسي. والحال، أنَّ خطأ إنجلز الفعلي، في أعين الماركسيين الغربيين، يكمن في محاولته البطولية تقديم طبعة من الماركسية يحلّ فيها فهم العالم العلمي المُفَصَّل محلّ التأمّل الفلسفي. صحيحٌ أنَّ هذه المحاولة قد أخفقت، لكن انطباعاً ينشأ لدى المرء بأنَّ بعضاً من أهمّ الماركسيين الغربيين ما كانوا يريدون لها أن تنجح. فليس ثمة عند غرامشي، أو لوكاش، أو حتى أدورنو في معظم أعماله، أي تطلّع إلى ضرب من ضروب العلم الاجتماعي الموضوعي. ولم يكن ذلك ما تدور حوله الماركسية؛ لا سيّما أنّ ذلك العلم كان كفيلاً بأن يحدّ على نحوٍ جدّي من الإرادية السياسية لدى الاثنين الأولين ومن التفلسف الصرف لدى الثلاثة جميعاً. وهذه المواقف المناهضة للعلم، والمناهضة للمادية لا تزال لدى اليسار اليوم، على الرغم من أفول الماركسية.

٢ – اللامادّيّة الثقافيّة

يتبيّن من وجهة النظر التي أحكمتُها، أن نقاط الخلل الرئيسة في "الماديات الثقافية" القائمة في الدراسات الأدبية والثقافية تكمن في أنّها ليست ماديّة؛ ولا علمية. وهي تتعمّد ألاّ تكون اقتصادوية؛ فتحاول عن وعي أن تبتعد عن "استعارة الأساس – البنية الفوقية" في حين كان ينبغي أن تحاول عن وعي أن تفسّر أكبر قدر ممكن على أساس تلك الاستعارة، أو، بكلام أدقّ، على أساس نظرية (وليس استعارة) السببية الاقتصادية. وتصحّ هذه الانتقادات ذاتها على أنماط أخرى من النظرية ما بعد الماركسية: كالإطار الغرامشي الجديد في تحليل الثقافة الشعبية والأشكال الفوكويّة في تاريخ الأفكار والمؤسسات وأنماط الذات.

ولستُ أريد أن أغمط "المادية الثقافية" الأدبية حقّها، ولذلك سأقتفي أثر التوصيف الذي قدّمه اثنان من ممارسيها قريبي العهد: جوناثان دوليمور وآلن سينفيلد في كتابهما **شكسبير السياسي** (١٩٨٥)[٢٣]. وهو يستند إلى ما يدعوانه معنى الثقافة التحليلي، وليس التقويمي، الذي يُستخدَم في العلوم الاجتماعية وخاصةً

٢٢ انتقل ليڤي شتراوس من نظرة علمية صارمة إلى الأنثروبولوجيا في أواسط أربعينيات القرن العشرين، ومنها إلى إنكار المقاصد العلمية إنكاراً كاملاً في أواخر ستينيات ذلك القرن وسبعينياته. ويمكن للقارئ أن يجد مناقشة مفصّلة لهذا في كتابي **بؤس البنيوية** (ذُكر سابقاً).

23 - Dollimore. Jonathan & Sinfield. Alan (eds), *Political Shakespeare: New Essays in Cultural Materialism*, 2 ed. (Manchester 1985).

الأنثروبولوجيا، و"يسعى إلى توصيف كامل منظومة التدليلات التي يفهم مجتمع ما أو جزءٌ منه ذاتَه وعلاقاتِه بالعالم من خلالها". وهذا يوحي بمعنى الثقافة الأنثروبولوجي المثالي؛ لكن ذلك غير مُنْصِفٍ تماماً. وهما يتابعان قائلين: ""المادية" تعاكس "المثالية": فتلحّ على أنّ الثقافة لا تتعالى (ولا تستطيع أن تتعالى) على قوى الإنتاج وعلاقاته المادية. ليست الثقافة مجرد انعكاس للنظام الاقتصادي والسياسي، ولكنها لا يمكن أن تكون مستقلة عنه. ولذلك فإنّ المادية الثقافية تدرس فحوى النصوص الأدبية في التاريخ".

ما من شيء يُقال هنا عن التفسير العلمي، وليس لدى دوليمور وسينفيلد أيّة مساهمة نظرية يقدمانها لعلم عام، لكنّه حيادي سياسياً، في الثقافة البشرية. ولديهما سمكة أخرى يقليانها، فالثقافة البشرية، بالنسبة إليهما، تتضمن العمل على ثقافات الجماعات الخاضعة والمهمَّشة مثل أطفال المدارس وحليقيّ الرؤوس؛ والعمل على النظام الاقتصادي والسياسي لإنجلترا الإليزابيثية واليعقوبية، ومؤسسات الإنتاج الثقافي مثل البلاط والرعاية والمسرح؛ وكلّ المحطات البينيّة. وهذا العمل سياسيّ على نحوٍ كثيف. "يسجّل التزامه تغييرَ نظام اجتماعي يستغلّ البشر على أساس العرق، والجنس والطبقة"[٢٤].

كيف لهذا الالتزام أن يتحقق؟ خذوا آخر عمل لسينفيلد حول شكسبير ومعاصريه: **صدوع: المادية الثقافية وسياسات القراءة الانشقاقية** (١٩٩٢)، إذ يهاجم الأعداء المعتادين: الإنسانويين - الأسسيين الذين قرّروا المُعْتَمَد؛ أي إضفاء الشرعية الأيديولوجي على الأنظمة الاجتماعية القمعية. وهجومه على المُعْتَمَد هو من التواضع بمكان؛ إذ يرى أنه لا ينبغي لنا أن نؤيّد قيماً رجعية بوصفها تبصّرات عبقرية، تتعالى على السياقات التاريخية. "يمكن عندئذٍ لنصوص المُعْتَمَد أن تحظى بالاحترام باعتبارها محاولات جدّية للإحاطة بالعالم والتدخّل فيه، ويمكن لنا أن ننازعها بوصفها بناءات محلّ شكّ بناها آخرون في ظروف أخرى. وهذا برنامج أولي للمادية الثقافية، وهو المنهج المسيطر في هذا الكتاب"[٢٥]. يا له من منهج رائع؛ يا له من برنامج متواضع!

و"الصدوع" هي الشقوق في البنى الأيديولوجية؛ إذ يطلّ الانشقاق برأسه؛ وتنزع النصوص الأدبية ذات الشأن إلى أن تُكْتَب عبرها[٢٦]. وهذه طبعة من موقف ماركسي شائع يظهر جلياً لدى كودويل أو لوكاش: فما يراه الماركسيون الكلاسيكيون هو أنّ مثل هذه التناقضات في النصوص تمثّل تناقضات اقتصادية أساسية؛ والقراءة الماركسية الصارمة تخرج خارج النصّ إلى التاريخ الواقعي (المادي، الاقتصادي). أمّا ما يراه سينفيلد فهو أنّ مثل هذه الأعمال لا تعنو لأيّة قراءة حاسمة؛ وأنّ إستراتيجيات الاحتواء الفكري لا تحتويها بما فيه الكفاية. غير أنّ الصراع بأكمله يبقى، في نهاية المطاف، منصبّاً على القراءات فحسب؛ ولا يكون العدو الطبقي سوى الشخص في الحجرة المجاورة من حجرات الكلّية، الذي يستخدم الأدب للدفاع عن الإنسانوية والمُعْتَمَد والحتمية الأدبية: واسمه برادلي، أو تيليارد، أو كيرمود، أو جيمس وود (الذي يخوض معه سينفيلد شجارات منتظمة في *The London Review of Books*، أو قد يكون، بشكل خاص، واحداً من التاريخانيين الجدد (ربما لا يكون ستيفن غرينبلات بل نمط مثالي مشتق منه) يبدو في نموذج الخطابات الانشقاقية الخاص به، والذي يقع في إسار النماذج المسيطرة. غير أنّ صراع غرفة الصف قد حلّ محلّ الصراع الطبقي أيّاً كان العدو.

---

٢٤ جميع الاقتباسات من المرجع السابق، الصفحات vii- viii.
٢٥ المرجع نفسه، ص ٢٢.
٢٦ المرجع نفسه، ص ٢٣٥.

وللمادية الثقافية الأنثروبولوجية آراء في العرق والجنوسة والطبقة، جديرة بأن تقارَن بهذه الآراء. وسوف أضرب مثالاً يتعلق بالجنوسة. فالطلب الرأسمالي الحديث على العمل، والمحاصيل الزراعية، والمواد الخام. يبذر الاضطراب في التوازن السكاني عبر العالم. فسكّان العالم الثالث يواصلون الازدياد، لأنّ نسبة الكلفة – المنفعة الخاصة بالأطفال هي نسبة ملائمة (لعائلةٍ في مجتمع ليس فيه دولة رفاه) لأنَّ الأطفال قوة عمل وأمن اجتماعي للأهل في شيخوختهم. أمّا سكّان العالم الأول، فيهبط عددهم لأنّ كلفة تنشئة الأطفال تزداد وعائدهم الاقتصادي يقارب الصفر. وبتدفق رأس المال وراء البحار، يخلق التضخّم في العالم الأول حاجةً إلى اثنين من العاملين بالأجر في كلّ عائلة صغيرة. "ومن هذا يتأتّى على نحو منطقي تماماً كلّ من الفجوة الجيليّة، وإعادة تعريف للأدوار الجنسية مفرطة في بهرجتها، وضروب الزواج المؤجَّل، و"تغيير الجنس"، والكومونات، والثنائيات الجنسية المثلية، وأُسَر الشخص الواحد"(٢٧).

وسوف نرى أنّ المادية الثقافية الأنثروبولوجية تقدّم هنا تفسيراً مادياً لظهور قضايا سياسية معينة كسياسات الجنوسة؛ أمّا المادية الثقافية الأدبية فتقدّم التزاماً سياسياً بتلك القضايا دون أن تقدّم أيّ تفسير لها. وقد تمارس الاثنتان ضَرْباً من التدمير المتبادل. فإذا ما كان هاريس محقّاً، فإنّ سياسات الجنوسة اليسارية في العالم الأول تكون مجرّد تكيّف في البنية الفوقية مع المدى العالمي الذي بلغته الصناعة الرأسمالية الحديثة، وتكون مماثلة لها كلّ المماثلة. ولعلّ دعم النسوية في العالم الأول أن يكون دعماً للرأسمالية؛ ولعلّ معارضة الرأسمالية أن تكون محاولةً لإعادة نساء العالم الأول إلى الأدوار العائلية التقليدية، في عالم أشدّ فقراً عموماً. وقد لا يكون هذا صحيحاً؛ والشيء المؤثّر هو الوزن المطلق الذي تحوزه الحتمية الاقتصادية التي يمكن استكشافها ونحتاج إلى استكشافها.

ومن الخطأ هنا أن نفصل المادية الثقافية الأدبية عن سواها من حركات ما بعد الماركسية، أو اليسار الماركسي التنقيحيّ (سينفيلد على سبيل المثال يتّكئ بقوة على كلٍّ من ألتوسر وفوكو إضافةً إلى وليامز)؛ أو أن نفصل ضروب معالجة الثقافة الشعبية عن ضروب معالجة الأدب الكلاسيكي. فذلك جميعاً يُظْهِر الدافع الجوهريّ ذاته في اتجاه نزع مادية الاشتراكية؛ والابتعاد عن الحتمية الاقتصادية؛ وإقامة الأحكام الثقافية على سياسات لا تقوم هي ذاتها على أيّ شيء سوى على الضمير الليبرالي مفرط النشاط. ويمكن لنا أن نوضح هذا على نحوٍ مفيد في حقل الدراسات الثقافية، الذي نُظِر إليه مرّة على أنّه أبرز مجالات التحليل الماركسي.

خذوا الإطار النظري الغرامشي الجديد الذي جرى تبنّيه في المختارات التي حرّرها كلٌّ من طوني بينيت وكولن ميرسِر وجانيت ولّاكوت عام ١٩٨٦، بعنوان **الثقافة الشعبية والعلاقات الاجتماعية**، واحتوت على مقالات لستيوارت هال وغيره. ومن الواضح تأثّر المؤلّفين بالتعقيد الهائل الذي بلغته النظرية الحديثة؛ وابتئاسهم لتهميش الخطاب الاشتراكي عن الثقافة؛ تلك الحقيقة الواضحة المتمثّلة في أنَّ أحداً لا يكترث بما يفكّر فيه المفكّرون الاشتراكيون. وإذ ينظرون إلى الوراء، فإنهم يودّون أن يخلفوا المدرستين العظيمتين في النظرية الثقافية الاشتراكية: البنيوية (الألتوسرية) والثقافوية ما بعد وليامز. كما يودّون أن يخلفوا الموقفين اليساريين الشائعين: من جهة، ازدراء فكري تقليدي للثقافة الشعبية بالمقارنة مع الثقافة الرفيعة؛ ومن جهة ثانية، محاولة استعادة

---

27 - Harris, 1980, pp. 112-13.

لا يذكر هاريس في قائمته قيود الهجرة وما يعقبها من عنصرية، لكن الأمر واضح.

ما كان في الماضي من ثقافةِ طبقةٍ عاملةٍ أصيلة والاحتفاء بها. وهم يعتقدون، أنّ كلا هذين الأمرين يؤدّيان إلى ازدراء ثقافة الحاضر الشعبية بلا تحفّظ.

أمّا الحلّ؛ فيجدونه لدى غرامشي: في مفهوم الهيمنة، وفي النظر إلى الثقافة الشعبية ليس على أنّها مجال مجموعةٍ من القيم تفرضها الطبقات المسيطرة التي تمتلك وسائل الإعلام وتسيطر عليها، ولا على أنّها سَوْرة عفوية لثقافةٍ بروليتارية أصيلة، بل على أنها تسوية قابلة لإعادة التفاوض في كلّ لحظة بين الاثنتين؛ أيّ على أنّها محلٌّ للتفاوض. غير أنّه ليس واضحاً، بغياب نظريةٍ ماركسية كلاسيكية، من الذين يتفاوضون، أو على ماذا. ولا يبدو أنّ مثقفي الطبقة العاملة العضويين يفاوضون المثقفين البرجوازيين على من ينبغي أن يسيطر على شركات التلفزة بقدر ما يبدو أنّ المشاركين في وضع مقررات الجامعة المفتوحة U203 يفاوضون بعضهم بعضاً حول اللغة النقدية التي سيستخدمونها حين يكتبون عن البرامج التلفزيونية.

وفي العام ١٩٩٢، يمكن أن نرى الدراسات الثقافية وهي تتراجع حتى عن هذا القدر من الاشتراكية. فقد أمكن لإيغلتون أن يكتب، في مراجعةٍ سبق ذكرها في آخر الفصل السابق، أنّ الإطار المفهومي الغرامشي الجديد يبلغ "من الصواب والسداد الواضحين درجةً تصعب معها رؤية كيف يمكن تحدّيه حقّاً"؛ وأنا، للعلم، أوافقه على ذلك تماماً. غير أننا من طراز قديم انقضت مدّته. وغرامشي، بالنسبة إلى معظم العقول الحديثة، هو "آخر متاريس إضفاء الشمول على النظرية". ويرى طوني بينيت، الذي بات يتّكئ على أعمال لاكلاو وموفي، أنّ اللحظة الغرامشية قد انقضت؛ وأنّه لم يعد من الممكن الدفاع نظرياً عن الافتراضات التي تشكّل أساس غرامشي -خاصةً تلك التي تتعلق بالطبقة- ولم يعد لها كبير فائدة سياسياً[٢٨].

أمّا المقالات في الكتاب الذي حرّره غروسبرغ ونلسون وتريخلر فلا تزال يسارية، على الرغم من ندرة الماركسية فيها وغياب المادية عنها. ويبدو لي أننا، هنا، بإزاء مجموعة كبيرة من الأكاديميين الذين يتطلعون إلى هوية شخصية في السياسات المعارضة، ويستخدمون لهذا الغرض ما يقع بين أيديهم من نظريات. خذوا مثلاً على ذلك، تلك النسوية التي أفصحت عن مدى استمتاعها بالمجلات الإباحية التي كتبتها مجموعة من نساء الطبقة العاملة الأميركيات حول الشخصيات البارزة (من الذكور) في *Star Trek*[٢٩]. وهذا يقلب كلّ الصور النمطية الممكنة، وأنا أحبّه. وفي غير مكان من الدراسات الثقافية -خاصةً في بعض الأعمال الأميركية الشمالية- يجد إيغلتون رأسماليةً جامحة: سِمَتُها رَفْضُ أحكام القيمة ضمن "أسلوب من الخطاب لجوج في "لانخبويته" وفارغ سياسياً في آن معاً... الاستسلام الأشدّ جبناً لمنطق السوق"[٣٠].

وهذا بالطبع ما كان يمكن لماديّ اقتصادي من الطراز القديم أن يتنبّأ به إلى حدٍّ بعيد. وما يبدو واضحاً هو أنّه ما من صلة منطقية بين الدراسات الثقافية والاشتراكية، مع أنّ كثيراً من المحلّلين الثقافيين كانوا اشتراكيين إلى هذا الحدّ أو ذاك لأسباب تاريخية. وما من سبب يمنع مقررات الدراسات الثقافية على المدى الطويل من أن تغدو مندغمة تماماً في الاقتصاديات الرأسمالية، فتعمل بمثابة تدريب إعلاميّ، لا سيّما أنّ ثمة ضغوطاً اقتصادية

28 - Tony Bennett 1992, "Putting Policy into Cultural Studies", in: Grossberg et al. 1992.

29 - Constance Penley, *Feminism, Psychoanalysis, Popular Culture* (New York: Routledge, 1992).

30 - Eagelton, Eagelton: "Proust, punk, or both: How ought we to value popular culture?", 18 December 1992. This is a review of Grossberg et al. 1992, along with Connor 1992, McGuigan 1992 and Agger 1992.

قوية تدفع بهذا الاتجاه. بل إنّ واحدةً من سمات الدراسات الثقافية الكبرى -تركيزها على الراهن والشعبي- هي في حدّ ذاتها سبيلٌ لتقديم الرأسمالية على أنّها أفق الإمكانية التاريخية الذي لا سبيل إلى تحدّيه. ولا يقتصر الأمر على أنّ المُعْتَمَد الليڤيزي، كأساس مبدأيّ لمعارضة الرأسمالية، رهان أفضل بكثير؛ بل يتعدّى ذلك إلى أنّ كون أيّة دراسة ذات أساس تاريخي توفّر منفذاً إلى إمكانيات اجتماعية بديلة (هوميروس، الكلاسيكيات الصينية، فولكلور الهنود الحمر) لا بد أن تكون رهاناً أفضل.

هذه المقاربات الحديثة هي أوجه نظريةٍ ثقافيةٍ اشتراكية وحملةٍ ثقافية رامية إلى تغيير اشتراكي للمجتمع في آن معاً. وهي تخفق لأنها ليست علماً اقتصادوياً اختزالياً ولا تحتوي مثل هذا العلم، كما لا تشتمل على أيّ منهج عملي لتنظيم العمال. ولعلّ ماركسياً قديم الطراز أن يشتكي من أنّها محاولة لإحداث الثورة عن طريق الشروح الأدبية. وأنا أتعاطف بعض التعاطف مع هذا الاعتراض. فما إن تلتقط ثقل ما تتّسم به الثقافات من حتمية مادية حتى تبدو جميع أشكال السياسات الثقافية سخيفة. وما أراه هو أنّ المادية الثقافية الأدبية سبيلٌ تمكّن عبره الخطاب الأدبي التقليدي من أن يدجّن تلك المقاربة ويخضعها لأغراض شَرْح أدبي يساري لعلّه بلا أيّ أثر سياسي على الإطلاق، وذلك بدلاً من أن تحوّله الماديةُ الاقتصاديةُ إلى شيءٍ مختلف تماماً.

٣- أنثروبولوجيا المُعْتَمَد الأدبيّ

رأيتُ أنَّ المادية الثقافية في الأنثروبولوجيا هي الوريث الشرعي للاشتراكية العلمية، والحافظ فيها لكلّ ما يمكن الدفاع عنه فكرياً. فهي الحافظ، مثلاً، للمبدأ الناظم الذي مفاده أنّ دراسة الثقافة البشرية ينبغي أن تكون تقصّياً للأسباب الأساسية، لا مجرّد شأن إنسانوي أو تقمّصي. وهي تتبنّى الفرضية التجريبية التي ترى أنَّ من الممكن تفسير التطور الثقافي البشري في جزئه الأعظم من خلال تاريخ الصراع الاقتصادي البشري. وهي تنتظم هذين الاثنين في تاريخين ملموسين، على الرغم من اتساع مقياسهما البالغ، فيمكن للمؤرّخين أن يختبروهما، بخلاف التخطيطات الهيغلية أو الألتوسرية، كما بخلاف التهويمات الفوكوية. وهي ترفض الديالكتيك، وتفاصيل الاقتصاد الماركسي. ولا تروق للراديكاليين، لأنها لا تسرف في مناصرة السياسات الراديكالية، التي هي في الغالب الأعمّ سياسات إيمائية، وأساطير عن تجديد العالم تتحقق ذاتياً. وفي المقابل، فإنّ دراسة الثقافة البشرية ينبغي أن تكون خلواً من التهويمات عن الثورة، ولا تقدّم لسياسات العرق أو الجنس سوى الفرضيات التفسيرية، في حين تقترح سياسات إيكولوجية، لكنها عقلانية.

ومن الطبيعي أن نسأل عمّا إذا كانت هناك، أو يمكن أن تكون هناك، نظرية أدبية مرشّحة على الأقلّ لأن تتفق مع ما سبق وتحافظ على كلّ ما يمكن الدفاع عنه في النظرية الثقافية والأدبية الماركسية. واعتقادي أنّ ثمّة نظرية كهذه، أو يمكن أن تكون؛ لكنها ستخالف أفكار السنوات الثلاثين الأخيرة جميعها تقريباً. وقد بذل فلاسفةٌ ونقّادٌ جهداً فكرياً عظيماً في تلك الفترة كي يحولوا دون قيام مثل هذه النظرية، فالفكرة الرئيسة في ما بعد البنيوية تتمثّل في أنّ نظريةً صورية في الثقافة لا تني تهدم ذاتها. ولا بد لنا من أن نردّ على بعض هذه الضروب من النقد.

ويتمثّل موقفي العام في أنّ دراسة الأدب هي في آن معاً تاريخية في جوهرها، وجزء حقيقي من الأنثروبولوجيا

الثقافية. ذلك أنّ المؤسسات الأدبية في المجتمع تخضع للنوع ذاته من التحديد المادي -أي الاقتصادي- الذي تخضع له أيّة مؤسسات أخرى؛ فهي تتطور، مثل بقية المؤسسات، كي تلبي حاجات اقتصادية. وفي الوقت ذاته، فإنّ الأدب تاريخي في جوهره، وذلك على نحوين مميّزين. يتمثّل أولهما في أنّ للأعراف الثقافية التي يُكْتَب فيها الأدب ويُفْهَم تاريخها الخاص، الذي يتفاعل مع التاريخ العام: يقوم جزءٌ من فهم البشر في زمن ما لأنفسهم على هذه الأعراف الثقافية المبنية تاريخياً. ويتمثّل الثاني في أنّ للأدب تاريخاً نوعياً لا يمكن اختزاله تؤثّر فيه أعمال معينة مثل **الكتاب المقدّس** أو **الإلياذة** على كتّاب معينين أتوا بعدها بآلاف السنين. وبذلك يكون للأدب بعدٌ في الزمان التاريخي - الأدبي فضلاً عن بعده في المكان الاجتماعي.

١-٣ نقد الأنثروبولوجيا "الراديكالي"

غير أنّ الأنثروبولوجيا ذاتها لم تَفُت اهتمام الراديكاليين الإبستمولوجيين. ونُظِر إليها، بشيء من الحقّ، على أنّها سلاح فكري بيد الاستعمار الغربي، مُصَمَّم لإنتاج معرفة يمكن أن يستخدمها الحكّام الاستعماريون؛ كما نُظِر إليها على أنها طريقة لتحييد التحدّي الذي تمثّله المعايير الأخلاقية الغربية؛ أو لـ "خَلْق" ثقافات غربية تكون على هيئة الصورة التي لدى أوروبا عن نفسها. ومثل هذه القضايا الثقيلة هي ما يستكشفه كتاب أنطوني باغدن الصادر مؤخّراً، **المواجهات الأوروبية مع العالم الجديد**. وباغدن واسع الاطلاع ورصين؛ لكنّ مراجعاً أكثر راديكالية، هو زيودين سردار[٣١]، يتطاول عليه. "تضمن الأنثروبولوجيا... أنّه مهما تغيّرت الأحوال، تبقى التصورات الغربية عن الثقافات غير الغربية على حالها.... ويظلّ الغرب يفكّر بالهمج الصالحين والطالحين".

وما أراه هو أنّ هذه النظرة سخيفة وعبثيّة؛ ذلك إنّ الثقافات جميعاً متمركزة إثنياً. لكن من الاكتشافات النوعيّة التي قامت بها الأنثروبولوجيا الثقافية الغربية، وصوّبت ما كان قائماً في الثقافة الغربية من ضروب التحيّز، أنّ الثقافات "الهمجية" معقّدة على طريقتها شأن الثقافات الغربية. وكما أنّ أول أمر هام تخبرنا به الألسنية المقارنة هو أنّه ليس ثمّة لغات بدائية، أدنى من غيرها معرفياً، فإنّ أول أمر هام تخبرنا به الأنثروبولوجيا الثقافية هو أنّه ليس ثمّة شعوب بدائية، أدنى من غيرها معرفياً. وما تريده الإبستمولوجيا الراديكالية هو، بالطبع، أن ترى إلى الموضوعية ذاتها التي تمكّن من قيام هذا الاكتشاف على أنّه خاصيّة مميّزة للثقافة الغربية، وأن تضفي عليه طابعاً نسبياً. غير أنّ الراديكالية الأبستمولوجية، كالعادة، هي أقلّ راديكالية سياسية من البحث العلمي المتين القائم على افتراضات موضوعية واقعية بشأن الموضوع الذي يبحث فيه. ودراسة الثقافات دراسة موضوعية، مقارنة لها آثار تعمل على تقويض الافتراضات المركزية الإثنية التقليدية سواء كانت في الشرق أم في الغرب. أمّا المنظور الصراعي، النسبوي الذي تظهر فيه افتراضات الغرب عن الشرق أسوأ من افتراضات الشرق عن الغرب، فيترك كلا مجموعتي الافتراضات هاتين على انفلاتهما.

ولكي تقوم مقاربة علمية لأدب العالم، ضمن أنثروبولوجيا علمية، فإننا بحاجة إلى افتراضات فلسفية مختلفة جذرياً. ولو كان لي أن أحدد موقفي الخاص لقلت إنّه مستمدّ من واقعيةٍ فلسفية عامة، مع إبستمولوجيا

31 - *The Independent*, 6 January 1993.

حَدْسيّة[٣٢]، ونظرية في الحقيقة تارسكيّة[٣٣]. وليس هذا بالمقام المناسب لدفاع واسع عن مثل هذا الموقف، مع أنني أشير في الهوامش إلى بعض هذا الدفاع؛ ويكفي القول إنّ ما أريده لهذا الموقف هو أن يكون بديلاً فلسفياً للموقفين ما بعد البنيوي والنسبويّ، اللذين أرفضهما في كلّ مجال من فلسفة العلم إلى علم الجمال.

٣-٢ المبادئ الواقعية اللازمة لقيام أنثروبولوجيا أدبية

أول مبدأ فلسفي ضروري لقيام أنثروبولوجيا ثقافية موضوعية هو الواقعية الفلسفية؛ وما أراه هو أنّ هذا ضروري لقيام أنثروبولوجيا أدبية أيضاً. فالأنثروبولوجيون يصفون الثقافات البشرية، بتنوعها واختلافها اللذين يكادان أن يكونا لا متناهيين، ولا يخترعونها. وهي توجد بصورة مستقلّة عن الملاحظ أو الراصد وتمكن دراستها علمياً. وكذلك هي الآداب. وعلى خلاف إيغلتون، يمكن أن نقول إنه كما توجد الحشرات، وكما وُجِدَت، في حاضر العالم الطبيعي وماضيه، بصورة مستقلة عن علماء الحشرات الذين يقيمون النظريات عنها، كذلك توجد، ووُجِدَت، أعمال الأدب -القصائد والمسرحيات والقصص- في العالم الاجتماعي، وفي ثقافات بشرية لا حصر لها في الحاضر والماضي، بصورة مستقلة عن النقّاد ومؤرّخي الأدب اللاحقين الذين درسوها.

يبني منظّرو الأدب مفهوم الأدب، أو يعيدون بناءه من فكرة موجودة مسبقاً وقائمة على "الحس المشترك" أو "الفهم الشائع"، تماماً مثلما يبني علماء الحشرات مفهوم الحشرات، أو يعيدون بناءه من فكرة قائمة على الحسّ المشترك أو الفهم الشائع. لكن منظّري الأدب لا يبنون أعمال الأدب إلا بقدر ما يبني علماء الحشرات الحشرات. ففي كلتا الحالتين هناك شيء له بنيته الخاصة بحيث يمكن تشكيل مفهوم عنها؛ وسوف يظلّ هناك حتى لو لم يشكّل أحدٌ عنه أيّ مفهوم تصنيفيّ. وكما تُنتِجُ السيرورات البيولوجية الطبيعية الحشرات؛ كذلك تنتج السيرورات الثقافية الأدب؛ ويواصل هذان النوعان من السيرورات عملهما حتى حين لا يكون هنالك فلاسفة متضلّعون من الفلسفة الفرنسية يرصدونهما (كما هو الحال في معظم مراحل التاريخ البشري أو الطبيعي).

والمبدأ الثاني الذي لا بدّ أن نتبنّاه هو مبدأ إبستمولوجي حاسم بالنسبة إلى فلسفة أيّ علم تجريبي. ومفاد هذا المبدأ أنّ ما ندعوه "معرفةً" هو حَدْسيّ وتجريبي في آن واحد؛ وهو حَدْسيّ لأنه تجريبي؛ وهذا ما ينطبق على العلوم الثقافية ودراسة الآداب بالقدر ذاته الذي ينطبق به على العلوم الطبيعية. واتّسام المعرفة بهذا الطابع غير اليقيني في جوهره هو نتيجة لافتراضنا الأول، الواقعيّ، وليس إنكاراً له. فإذا ما كان العالم موجوداً بصورة مستقلة عن أيّة أطروحات نحملها عنه، فإنَّ من الممكن لتلك الأطروحات أن تكون صحيحة أو زائفة، والطريقة الوحيدة للتحقق من صحّتها أو زيفها هي القيام بتجربة تطبيقها. وبذلك أجد نفسي، عن طريق أنطولوجيا واقعية وإبستمولوجيا حَدْسيّة، متّفقاً مع ماركس الشاب على أنّ الاختبار الوحيد لمعرفتنا يكمن في الممارسة. لكن هذا لا يعني أنَّ المعرفة يمكن أن تتطابق مع الممارسة، ولا أنَّ الممارسة يمكن أن تجعل المعرفة يقينية.

---

32 - Jackson 1991; Bhaskar 1978; 1986; Popper 1959; 1963; 1972; Feigl and Sellars 1949; Linsky 1952: articles by Frege, Russell, Tarski, Carnap, Quine.

٣٣ ألفرد تارسكي (١٩٠١-١٩٨٣) منطقي ورياضي بولوني الأصل أميركي الجنسية، صاحب إنجازات حاسمة في المنطق والسيميائية، إذ كشف عن العلاقة الداخلية بين الرياضيات والتعبير اللغوي الموضوعي، أو بين قواعد المنطق وقواعد التعبير اللغوي في سعيه إلى "تصوير العالم" الحقيقي. وقد توصل إلى تعريف حاسم لمفهوم الحقيقة. (م)

وليس التراث المثالي بأكمله، ذلك التراث الذي يرى أننا نبني العالم في رؤوسنا أو في خطاب، سوى اعتراف غامض بحقيقةٍ حول أفكار البشر عن العالم، مفادها أننا نبني أفكاراً في رؤوسنا أو في خطاب، **قبل فحصها إزاء الواقع بتطبيقها**. والمبدأ الديريديّ القائل إنَّ ما من "مدلول متعال"، وما من شيء ينجو من لعب الدوال، صحيحٌ بالفعل حين نفهم منه أنَّ ما من فكرة عن العالم هي صحيحةٌ بالفطرة، وما من فكرة إلاّ وتُبْنى في خطاب. لكنه يغدو خاطئاً حين نفهم منه أنّ ما من أشياء، مستقلّة عن أفكارنا عنها، ويمكنها أن تُنْجِح أعمالنا أو تُفْشِلها. وبذلك يعيدنا هذا المبدأ مباشرةً إلى المثالية. وأخشى أنَّ عمل ديريدا عادةً ما يُستَخْدَم للدفاع عن المثالية وليس لمهاجمتها؛ ولستُ أعلم ما هو غرض ديريدا بالفعل.

تتمثّل الفائدة التي تقدمها الواقعية الفلسفية والحدسيّة الإبستمولوجية للنظرية الأدبية في أنّهما توفّران لنا أنماطاً عدّة من الخطاب ما كانت لتتوفّر بسهولة من دونهما. يمكننا، مثلاً، أن نتكلّم على الحقيقة، ونشرحها بأنّها "**توافقٌ مع الواقع**". كما يمكننا أن نتكلّم على **العلم** بأنّه إطلاق **فرضيات** عن العالم. ونستطيع القول إنَّ **التخييل** يطلق تأكيدات لا تتوافق مع الواقع، ولا يُقْصَد منها أن تكون دعاوى حقيقية. وبذلك يمكن أن نميّز من حيث المبدأ بين الحقائق، والفرضيات العلمية، والتخييلات. وعلى أساس مثل هذه الضروب من التمييز، يمكن أن نناقش الطريقة التي يلقي بها الأدب الضوء على العالم الاجتماعي الذي يوجد بصورة مستقلة عن الأدب. وهذه هي جميع الأشياء التي يبدو أنّ نظرية الأدب تحتاجها كي تكون قادرة على أن تعمل عملها. ولا شكّ في أنّ التعريفات الفجّة أعلاه تحتاج إلى صقل؛ وأننا سنحتاج إلى أنَّ نُلْحِقَ بأفكار مثل التوافق الحرفيّ مع الواقع أفكاراً مثل التوافق الاستعاريّ. لكن هذه تطورات سهلة تجري على طول سُبُل مخطَّطة جيداً.

ومن الصعب أن يكون التعارض مع كثير من المواقف النسبوية المعاصرة أشدّ وضوحاً من هذا. فالمنظّر الحديث غالباً ما يتباهى بالكفّ عن التمييز بين الحرفيّ والاستعاريّ، وبين الأصل والإضافة، وبين الحقيقة والفرضية والتخييل؛ ويرى ذلك، ليس كدعوة إلى التشوش العقلي، بل كعلامة على حنكة رفيعة. والحقيقة هي أنَّ هذه الضروب من التمييز **تنهار** إنْ لم تتبنَّ موقفاً واقعياً في الفلسفة. وكلما اقتربت من رؤية أنَّ ما من واقع خارج النصّ، صَعُبَتْ إقامة تمييز من حيث المبدأ بين الحقيقة والتخييل. ومن علامات الوهن ما بعد البنيوي أنّ معظم النقّاد المحدثين لا يخطر لهم ذلك على الإطلاق. ولعلّ التعامل الذكي مع ديريدا أن يكون بقبول جميع الحجاجات التي يمكن استخراجها من عمله، وأن تُعامَل جميعاً على أنّها حجاجات قائمة على **قياس الخُلْف**[٣٤]، موجّهة ضدّ منطلقات النقّاد ما بعد البنيويين[٣٥].

والمبدأ الثالث الذي ينبغي أن نتّخذه، من الطبعة المادية في الأنثروبولوجيا هذه المرة وليس من الأنثروبولوجيا الثقافية عموماً، هو أنَّ عمل العلم أن يفسّر العالم، لا أن يلاحظه فحسب. فغرض العلم لا يقتصر على تسجيل الملاحظات، ولا حتى على إقامة علاقات شبه قانونية بين تلك الملاحظات، بل يتعدّى ذلك إلى تقديم فرضيات

---

٣٤ قياس الخُلْف، reductio ad absurdum، هو قياس أساسه البرهنة على صحة المطلوب بإبطال نقيضه أو البرهنة على فساد المطلوب بإثبات نقيضه. (م)

٣٥ يمكن للقارئ أن يجد تناولاً مفصلاً في كتاب **بؤس البنيوية**، الفصل الخامس، "الميتافيزيقا النصية وأساطير ديريدا المناهضة للأسس". وأريد أن أقول هنا، دون إحكام، إنني أرى أنَّ ديريدا قد اكتشف تقنية فاعلة جداً في كشف الافتراضات الميتافيزيقية في النصوص. لكن منهجه بلا فائدة إزاء المزاعم الميتافيزيقية الصريحة. وكل ما يمكنك أن تفككه هو الأمثلة التوضيحية التي قد ترافق تلك المزاعم أو لا ترافقها.

تفسيرية. ولهذا الغرض، ثمّة حاجة لبعض الإستراتيجيات البحثية. وما تطرحه الأنثروبولوجيا المادية هو أنّ أحد الأنماط الجوهرية في تفسير الأشكال الثقافية هو نمط اقتصاديّ؛ وذلك بسبب طبيعة الكائنات البشرية وكونهم حيوانات اجتماعية تستغلّ قاعدة موارد مادية محدودة.

ولكي نختبر مثل هذه الإستراتيجية البحثية، لا يكفي أن نجد شكلاً ثقافياً أو شكلين يبدو تفسيرهما الاقتصادي معقولاً. بل نحتاج من حيث المبدأ إلى أن ننظر في مجال الثقافات البشرية بأسره، عبر التاريخ البشري بأسره. وبذلك فقط يمكن أن نأمل أن نميّز، مثلاً، بين الظواهر المُبَرْمَجة وراثياً لدى الكائنات البشرية جميعاً (كالقدرة على النطق بلغة من اللغات) وتلك التي تتطلّب تفسيراً على أساس وضع اقتصادي وسياسي محدَّد (كنشوء الرواية). ولستُ أعتقد أنَّ من الملائم تقديم تفسير اقتصادي لوجود الفنون المحض؛ فالكائنات البشرية تبدو مبرمجةً وراثياً كي تحكي حكايات، وتغني وترقص، وتلعب ألعاباً، إلخ، كما هي مُبَرْمَجة كي تنطق بلغة. لكني مقتنع بأنَّ كلّ تطوّر ثقافي وفنّي محدَّد في التاريخ البشري يمكن أن يُفَسَّر تفسيراً اقتصادياً لافتاً فكرياً، مع أنّ هذا التفسير لن يفسّر كلّ شيء البتّة.

والقول إنَّ للاقتصادي أولوية تفسيرية ليس كالزعم الفلسفي أنَّ الاقتصادي جوهر والثقافي مجرّد مظهر. وتجربة قراءة قصة قصيرة هي واقعية مثل تجربة أكل بطاطا. والبطاطا ليست بأيّ معنى من المعاني جوهر القصة القصيرة. لكن المادي الثقافي يتوقّع للمؤسسة الثقافية المعقدة التي تشكّل قراءة قصة قصيرة جزءاً منها أن تكون مشروطة جزئياً بالصراع على البطاطا، أو بصورة أعمّ على التحكّم بالموارد المادية، كما يهتمّ بأن يكتشف على وجه الدقّة كيف تكون مشروطة بذلك. (إليكم هذا السؤال غير التافه: ما الصلة بين واحدة من أشهر المجموعات القصصية- **أهالي دبلن**[٣٦]- وتجربة جمعية عميقة، وقعت قبل نصف قرن، تتمثّل في عدم توفّر البطاطا في إيرلندا؟)

والمبدأ الرابع الذي نستمدّه من الأنثروبولوجيا المادية هو أنّ الثقافة البشرية تاريخية. ومما يُحتَسَب للتيار المادي في الأنثروبولوجيا أنّه حافظ على منظور تاريخي، في حين عنيت الأنثروبولوجيا الثقافية غير المادية بالاحتفاء بفرادة كلّ ثقافة، ونسيت أنَّ كلّ ثقافة إنما تتشكّل تاريخياً. وهذه هي النقطة التي يمكن عندها لموقف العلوم الإنسانية التقليدي أن يصوِّب الأنثروبولوجيا الصرف تصويباً جسيماً. ومن الواضح إلى حدّ بعيد أنّ عناصر الثقافة البشرية -الديانات، الفلسفات، العلوم، إلخ- تتطور ذاتياً تبعاً لمنطق خاص بها، فيُبنى كلّ تطور جديد على تطورات سابقة، في الماضي القريب أحياناً وفي الماضي المغرق في القدم أحياناً أخرى. وهذا ما التقطه هيغل، كما التقطه ت. س. إليوت وهارولد بلوم[٣٧]. فالثقافة البشرية مبنيّة تاريخياً. ونحن نرث كلّ شيء من الماضي، إمّا على شكل مجموعة من القواعد القارّة بصورة غير واعية في الثقافة، أو على شكل وعي بالتاريخ الماضي، الذي نحيل إليه[٣٨]، والأصالة لا تتخذ شكل بتر صلتنا بالماضي- فنحن لا نستطيع أن نفعل ذلك أيضاً- بل تتخذ شكل إيجاز الماضي كجزء من معنى الشيء الجديد الذي نفعله.

وتتضح الحالة على نحوٍ خاص حين نأتي إلى الأدب. فعمل ميلتون **الفردوس المفقود** هو ملحمة مسيحية

٣٦ مجموعة قصصية شهيرة لجيمس جويس.

37 - T. S. Eliot 1919, "Tradition and the Individual Talent", in: Eliot 1932; Harold Bloom 1975, *A Map of Misreading*.

٣٨ انظر: **بؤس البنيوية**، مرجع سبق ذكره.

تفصح عن صراع سياسي وأيديولوجي في القرن السابع عشر. لكن إفصاحها عن ذلك الصراع لا يُفهَم حقّاً إن لم يكن في أذهاننا ذلك الإفصاح المُسْبَق عن مثل هذه الصراعات في الأساطير اليونانية - الرومانية والديانة المسيحية. وهو لا يُفْهَم في أجزاء منه إنْ لم يكن في أذهاننا نصوص **الكتاب المقدّس**، وهوميروس، وڤيرجيل، وسواهما. والماديّ يريد، كما آمل، أن يفسّر التطور التاريخي بأكمله على أساس الصراع الاقتصادي؛ ويريد أن :يرى إلى تاريخ الأدب بأكمله على أنّه في آن واحد كشفٌ وإخفاء لتاريخ اقتصادي عميق يسبّبه جزئياً، ويعطيه قدراً كبيراً من معناه ودلالته الإنسانية العامة. غير أنَّ السبيل إلى مثل هذا الفهم يكون من خلال تاريخ الأدب الفعلي الذي يتواصل باستقلاله النسبي، والذي يؤثّر ضمنه هوميروس و**الكتاب المقدّس** على ميلتون، قافِزين قروناً كي يفعلا ذلك، ولا يكون عن طريق تمثيل الاقتصاد على شكل حكاية مجازية، والنظر إلى كلّ عمل على أنّه ثمرة آلية لثقافة زمنه المشروطة اقتصادياً.

ما مغزى هذه المبادئ الفلسفية بالنسبة إلى دراسة الأدب؟ يمكن القول إنّ خطأ الماديين الثقافيين الأدبيين المحدثين يكمن في أنّهم ليسوا نظريين بما يكفي، ولا أنثروبولوجيين بما يكفي، ولا ماديين بما يكفي، ولا تاريخيين بما يكفي. ولعلّهم يتلاعبون بمعنى الثقافة التحليلي، وليس التقويمي، لكنهم لا يلتزمون به في حقيقة الأمر. فالماديون الثقافيون الأدبيون، مثل الماديين الثقافيين الأنثروبولوجيين، ينبغي أن يكونوا مهتمين بكشف العلاقات النظامية بين المحددات المادية للحياة البشرية وتجسيداتها في الفنّ والأدب عبر التاريخ البشري بأسره. غير أنّه ليس لدينا أيّ إحساس بأنّهم مهتمون بمجتمعات العصر الحجري كاهتمامهم بمجتمعاتنا، وبأنهم مهتمون بتفسيرات نظرية قابلة للتعميم تغطي التاريخ البشري برمّته.

٣-٣ مكانة الكلاسيكيات والمُعْتَمَدات على الصعيد الأنثروبولوجي

تبدو النظرية الأدبية الحديثة، حين ننظر إليها من وجهة نظر أنثروبولوجية، ضيقة الأفق على نحوٍ استثنائي، في الأدب الذي تهتمّ به، كما في السياسة. خذوا، مثلاً، إشارة وليامز/ بينيت أنّ مقولة "الأدب" ينبغي أن تُقْصَرَ على: "الأشكال المسيطرة من الكتابة البرجوازية بوصفها مقولة محددة تاريخياً تشير إلى نمط محدَّد من الممارسة الثقافية". وهذه ليست بالأطروحة النظرية في حقيقة الأمر، بل هي نقلة في حرب ضد نمط معين من الثقافة الرفيعة، مُجَسَّدة في معتمدات أدبية معينة وسُبُل معينة للنظر فيها. وهذا ما يمكن أن نراه حين نسأل: ما المقولة النظرية التي يعتزم بينيت أن يستخدمها كي يغطي أشكالاً من الكتابة لم يطلها تعريفه. والجواب هو أنّه لم يفكّر في ذلك. وليست لديه مقولة.

لنفترض بدلاً من ذلك أننا نطرح أسئلة أنثروبولوجية تجريبية لا تمكن الإجابة عنها من خلال **معجم أكسفورد للّغة الإنجليزية**. ما عمر الأدب؟ ما عدد المجتمعات المختلفة التي نجده حاضراً فيها؟ ما أنماط النشاط البشري الأخرى التي يمكن أن نجمعها معه؟ ما وظائفه الاجتماعية، وهل هي ذاتها على الدوام؟ ومن أجل الإجابة عن أسئلة من هذا النوع، من الواضح أنَّ علينا أن نفكّر في "الأدب" على أنه صنف مشوَّش من الأشياء يضمّ قصائد ومسرحيات وقصصاً دون أن يقتصر عليها، ولأنَّ معظم المجتمعات البشرية كانت أميّة، ينبغي أن نتخلّى عن الفكرة المتحيّزة التي ترى أنّ هذه الأشياء لا بدّ أن تكون مدوَّنة ومكتوبة. ومع هذا التشذيب والصقل لفكرة "الأدب" القائمة على الحسّ المشترك أو الفهم الشائع، يمكن أن نرى أنّ جميع المجتمعات البشرية من مجتمعات عُصَب الصيد - الالتقاط إلى المجتمعات الصناعية المتقدّمة قد أنتجت قصائد ومسرحيات وقصصاً،

على الرغم من تنوّع الأشكال. وهذا المفهوم ليس هو ذاته مفهوم الدكتور ليڤيز عن الأدب؛ لكنه يبدو مقولة نظرية غير تقويمية معقولة يمكن أن تستخدمها أنثروبولوجيا عامة، سواء كان "الأدب" بهذا المعنى مقولة من مقولات مجتمعنا أم لم تكن. وعندئذٍ يغدو مدى فائدة هذه المقولة مسألة سجال علميّ ونظريّ، يشبه كثيراً ذلك الذي ينخرط فيه عالم الحشرات بصدد مقولة "الحشرات".

بل إنَّ من الممكن القول إنَّ القصائد والمسرحيات والقصص تجتمع بصورة طبيعية، شأنها في ذلك شأن الأصناف المشوَّشة، عبر سلسلة كاملة من الصلات البينيّة، مع الموسيقا والرسم والنحت والإيماء والرقص، وكذلك السينما في هذه الأيام. (وعلى سبيل المثال، فإنّ معظم القصائد غنائية؛ والموسيقا تنسجم مع الرقص؛ والمسرحيات تنسجم مع الإيماء؛ إلخ). ومن المقولات الأخرى الممكنة أنثروبولوجياً -والتي لم تقلل حقيقة استخدامنا لها في مجتمعنا من إمكانية استخدامها العلمي- مقولة "الفنون". والتعميم الأنثروبولوجي الواضح هو أنَّ الفنون كلّيات ثقافية، شأنها شأن مؤسسة الزواج مثلاً، مع أنّ أشكالها المحدّدة نوعيةٌ ثقافياً، شأنها شأن الأشكال التي يتّخذها الزواج والتنوّعات التي تتخذها مصطلحات القرابة. ويكاد أن يكون مؤكّداً أنَّ الفنون تعود إلى العصر الباليوليتي (ثمّة أدلّة مادية على هذا فيما يتعلّق بالرسم والنحت، وربما الموسيقا).

ما علاقة "الفنون" بالمؤسسات الاجتماعية الأخرى؟ إحدى السبل الواضحة في الإجابة عن هذا السؤال، مع أنَّ وضوحه لا يقلّل من إقناعه النظري، هي أنّها تؤدّي كثيراً من الوظائف المختلفة: وظائف دينية، احتفالات رسميّة، تسلية مأجورة، بل واسترخاء خاص؛ غير أنّه ما من سبب محدّد لمطابقتها مع أيٍّ من هذه الوظائف. وعلى هذا الأساس، ليس ثمة معنى لذلك النوع من الحجاج الذي يقول: "لم يكن لدى المصريين القدماء قصائد، بالمعنى الذي لدينا؛ لأنّ الدين كان كلّ شيء حينئذٍ". وما يمكن أن يكون له معنى هو القول إنّه كان لديهم شعر دينيّ دون سواه من أنواع الشعر، إذا ما كان الحال كذلك حقّاً). ولقد أشرتُ إلى أننا لسنا بحاجة إلى أن نقدّم أيّ تفسير ماديّ ثقافي لوجود الفنون؛ فلعلّها جزء من السلوك النوعيّ الخاص بالجنس البشري، شأنها في ذلك شأن اللغة. غير أنّ تفسير الأشكال النوعية التي تتخذها الفنون في كلّ مجتمع، والوظائف الاجتماعية التي تؤدّيها يبقى حقلاً بالغ الخصوبة بالنسبة إلى المادية الثقافية.

لا يبدي بعض الراديكاليين الثقافيين الأشدّ التزاماً أيّ اعتراض على ما قيل إلى الآن. فالتزامهم لا يتعارض مع وجود الأدب بمعنى القصائد والمسرحيات والقصص، بل يتعارض مع وجود الأدب بمعنى تلك المجموعة المتميزة من الأعمال التي تحدد القيم العليا في ثقافةٍ من الثقافات. ما يعارضونه حقّاً هو **المُعْتَمَدَات** الأدبية، **والكلاسيكيات** الأدبية، **والآداب الكلاسيكية**، **والتراثات**، لا سيّما العظيمة منها بالمعنى الذي نجده لدى إليوت وليـڤيز[٣٩]. وهم يقاتلون من أجل الحرية، حرية إدخال الأدب المعاصر أو المسلسلات التلفزيونية الشعبية في المناهج الدراسية. واستخدامهم معنى الثقافة الأنثروبولوجي هو استخدام إستراتيجي، مصحوب بغاية منظورة بالغة الضآلة. وهذا هو السبب في أنّهم يتكلمون على أصناف أدبية متميزة كما لو أنَّ بورجوازية القرن التاسع عشر هي أول من اعترف بهذه الأصناف، مع أنَّ الأدلة المشيرة إليها من صفحات بن جونسون، وشكسبير، ودانتي، وڤيرجيل، وأرسطو، **والكتاب المقدس** بالطبع، هي أدلّة واضحة للعيان، تبيّن أنَّ هذه الظاهرة قديمة قدم الحضارة. وقد يقول ماركسيّ إنّها قديمة قدم المجتمع الطبقي، وإنها جانب من جوانب

39 - T. S. Eliot, "Tradition and the Individual Talent" 1919, in: Eliot 1932, *Selected Essays*; F. R. Leavis, *Revaluation*; 1936, *The Great Tradition*, 1948.

المجتمع الطبقي، وتخدم غرضاً اجتماعياً هو السيطرة الطبقية. لكن هذه المسألة أيضاً تحتاج إلى تفحّص أنثروبولوجي، لأنَّ مجتمعات بلا دولة لديها كلاسيكياتها.

والأولوية الأولى في مقاربةٍ ماديةٍ ثقافيةٍ للمعتمدات الأدبية، وسواها، بوصفها مؤسسات اجتماعية، تتمثّل في وصفها وصفاً إثنوغرافياً وتاريخياً صائباً. والأولوية الثانية هي تفسير خصائصها، وتاريخها، تفسيراً مادياً. وما الزعم أنَّ الأدب (المسرحيات، القصائد، إلخ) ظاهرة بورجوازية سوى إثنوغرافيا رديئة وتاريخ رديء؛ هما أبعد ما يكونان عن الصواب. ومثل ذلك هو الزعم أنَّ الأدب (بوصفه تمييز مسرحيات معينة، أو قصائد معينة، إلخ عن غيرها لأغراض ثقافية معينة) ظاهرة بورجوازية، فهذه أيضاً إثنوغرافيا رديئة؛ وذلك لوجود الأدب بهذا المعنى في مجتمعات قبل رأسمالية كثيرة. أمّا الزعم أنَّ مثل هذا التمييز يخدم أغراض السيطرة الطبقية على الدوام فهو زعم ممكن ولافت. وهو جدير بالسَّبْر عبر النظر في سلسلة الطرائق التي التُقِطَت بها أعمال معينة في ثقافات مختلفة؛ وعبر رؤية التفسيرات التي تطرح ذاتها لمثل هذه الممارسة.

ولعلّ أوضح غَرض تُختَار من أجله كتابات معينة -وربما تُكتَب من أجله أو لا تُكتَب- هو الغرض الدينيّ. وكثيرة هي الديانات التي كانت لها كتبها المقدسة قبل اليهودية بكثير، وهي كتب تتمتع بسلطة داخلية عظيمة على المؤمنين بها. وقد يعاقب التجديف على مثل هذه الكتب المقدّسة بالموت، حتى في القرن العشرين! أمّا بالنسبة إلى لأنثروبولوجي المتشكك -وآمل أن يكون الأنثروبولوجيون جميعاً متشككين حيال هذا الأمر- فإنَّ كونَ كتاب ما مقدّساً هو خاصية تُضفَى عليه إضفاءً، وليست خاصية جوهرية، إذ ليس لها أية علاقة ضرورية بمحتواه. ويمكن لدليل الهاتف في لندن أن يُقدَّس إذا ما قررت ديانة ما أنّه مقدّس، مع أنّ مثل هذه الديانة لا بد أن تكون بالغة السخف. وأنثروبولوجيا الكتب المقدّسة هي جزء جوهري من أنثروبولوجيا الدين، ولا بد لتفسيراتنا المادية من أن تطول الدين.

ومن الواضح أن الصراع الطبقي يلعب بعض الدور هنا، لأنه غالباً ما يكون القوة التي تشكّل أساس الصراع بين ديانتين، أو طائفتين من الديانة الواحدة. لكن من المشكوك فيه أن تكون الطبقة هي القصة كاملةً. وكذلك فإنَّ للنزاعات الإثنية والقومية أهميتها، وهي تتفاعل مع القضايا الطبقية. وكما اكتشف الراديكاليون بصورة مؤلمة في السنوات الثلاثين الأخيرة، فإنّه يبدو من المستحيل اختزال النزاعات الإثنية في الصراع الطبقي؛ مع أنَّ بمقدور المرء بلا شكّ أن يستخدم التنافس على الموارد المادية في تفسير شيءٍ من تاريخ هذين الصراعين (الإثني والطبقي) كليهما.

ويبقى محلّ شكّ أن يمكن لذلك كلّه أن يفسّر الدين بصورة تامّة. فثمة حاجات بشرية عامة ينبغي تناولها؛ كالحاجة إلى العزاء عند الموت. وقد سبق أن رأينا، عند النظر في تفسير جاك ليندسي عمل بنيان **رحلة الحاج**، أنّ هناك جوانب معينة لمفهوم السماء لا تلتقطها صورة الحياة بعد الثورة. وقلّة من الديانات

هي التي فاقت الديانة المصرية في تراتبيتها الواضحة، إذْ تمتدّ التراتبية الاجتماعية في مملكتها إلى ما وراء القبر امتداداً أبدياً. غير أنَّ **كتاب الموتى** ذاته، ذلك الكتاب الباكر والمؤثّر، يتناول بعض الحاجات غير المرتبطة بالطبقة.

ويُعَدُّ التعليم من وظائف الأدب الكبرى على مرّ التاريخ العالمي. وثمّة ميل لدى اليسار الحديث لأن يقصّ

حكاية "نشوء الإنجليزي" كما لو أنَّ أوائل القرن العشرين هي أول لحظة يقوم بها التعليم على أساس الدراسة الأدبية. غير أنَّ على المرء، إثنوغرافياً، أن يدرك من دراسة **الكلاسيكيات الأدبية** أنّ التعليم مؤسسة شائعة في معظم المجتمعات الكبيرة منذ آلاف السنين إلى الآن. وكانت الامتحانات المتركّزة على الكلاسيكيات الوسيلة الأساسية في اختيار الماندارين(٤٠) في الإمبراطوريات الصينية القديمة. وقد أقامت الحضارات الغربية التعليم العالي عليها منذ اليونان القديمة، فكانت تقرأ الكلاسيكيات المكتوبة بلغة كلّ حضارة من تلك الحضارات في بعض الأحيان، والكلاسيكيات المكتوبة بلغة أجنبية في أحيان أخرى. وقد درس اليونانيون القدماء هوميروس؛ ودرس الرومان الكتب اليونانية الأرخيّة والكلاسيكية؛ ودرست أوروبا العصور الوسطى الكتب اللاتينية؛ وواصلت أوروبا عصر النهضة ذلك وأضافت إليه الكتب اليونانية. ولا يتمثّل تجديد القرن العشرين في إقامة التعليم العالي على الأدب؛ فلطالما كان قائماً عليه. بل يتمثّل في التقليل من أهمية اللغات القديمة، بوصفها معاكسة للحديثة، وبإحداث قدر كبير من التعليم العالي الذي لا يقوم على الأدب مطلقاً، بل على العلوم الطبيعية والاجتماعية.

وكما هو الحال بالنسبة إلى الكتب المقدّسة، فقد حاول المؤمنون الحقيقيون، كالدكتور ليڤيز مثلاً، أن يكتشفوا الخصائص الجوهرية التي تبوّئ كتباً معينة مكانةً كلاسيكية. والأرجح أن يعمد أنثروبولوجيّنا المتشكّك إلى القول إنّ خاصية الكلاسيكية هي خاصية مسبوغة إسباغاً: فالكلاسيكيات كانت ولا تزال، منذ آلاف السنين إلى الآن، مجرّد كتب اختارتها المؤسسات التربوية السائدة كنصوص. لكن ذلك لا يعني أنها لا تتسم بصفات خاصة بها، أو أنَّ الأحكام التي أطلقها عليها كثيرٌ من القرّاء الجدّيين في الماضي مجرّد إسقاط لما علّمهم إيّاه أساتذتهم؛ فمثل هذا الرأي (الذي يراه كما يبدو بعض الماديين الثقافيين) إنّما ينمّ على ازدراء مركزيّ إثنيّ لمعظم القرّاء القدماء. وثمة أدلّة ساحقة (رغم عدم الإجماع عليها) تشير إلى أنَّ الكتب التي تُختار ككلاسيكيات في كلّ ثقافة من الثقافات غالباً ما تُختبَر على أنّها حسنة جدّاً؛ بحيث يمكن للمرء أن يمضي حياته متمتّعاً بقراءتها. أمّا كيفية ذلك فتحتاج إلى تفسير، ربما على أساس تفاعل البنى الأدبية مع المعايير الثقافية.

ولطالما كان هذا النوع من التعليم الأدبي مرتبطاً بالأنظمة الطبقية؛ ولطالما كان التعليم كذلك بالفعل، إذ تعمل النخب على الدوام من أجل ضمان تعليم أبنائها. لكن افتراض أنَّ السبب الوحيد وراء تقرير كلاسيكيات ثقافة أخرى يتمثّل في ضمان صعود طبقة معينة في ثقافة من يقرّرون تلك النصوص هو خطأ بيّن. وبالنسبة إلى كاتب إنجليزي في أيام سيدني، فإنَّ الأدب اليوناني واللاتيني كان أغنى من الإنجليزي بما لا يُقاس؛ وكان يوفّر النماذج الشكلية الأساسية لأيّ أدب قادم. وفي أيام سويفت لم يكن واضحاً أنَّ الأمر كذلك؛ وفي أيام ماكولي، كان واضحاً أنه ليس كذلك. لكنّ الأدب اليوناني واللاتيني ظلَّ أساساً لتعليم الطبقة الحاكمة حتى القرن العشرين؛ وثمة عناصر حرب طبقية رمزية في حلول الكلاسيكيات الإنجليزية محلّها. وحكاية القصة برمّتها على أساس طبقي يعني أن نغفل الأمر الذي يجمع سيدني وسويفت وماكولي؛ وهو يتمثّل في وجود خصائص في كتابة هذه الأعمال، تتميّز عن أيّة فحوى سياسية يمكن أن تنطوي عليها، ويقوّمها القرّاء عالياً، ويمكن لكاتب أن يتعلّم منها. ولا يمكن أن نتصور أنَّ هذه الأعمال جميعاً لا تكفّ عن الكلام على الطبقة طيلة

٤٠ الماندارين، موظّف عام متعلّم ينتمي إلى واحدة من المراتب التسعة في الإمبراطورية الصينية. وكان الشخص يغدو ماندارينا بعد اجتياز امتحان في الكلاسيكيات الصينية. فإذا ما أفلح، فإنّه يرتدي الزيّ الرسمي الخاص بمرتبته. وكان هؤلاء الماندارين يتكلمون لغة خاصة بهم.

الوقت بصورةٍ غير واعية؛ الأمر الذي يعود في جزء منه إلى أنّها جميعاً تتكلم بوعي على الطبقة بعض الوقت، ويعود في جزء آخر إلى أنَّ طبيعة الحرب الطبقية قد تغيّرت، ولم تعد هذه الأعمال جميعاً في الطرف ذاته من طرفيّ هذه الحرب.

ولقد كانت الهجمات التي شُنَّت على "المُعْتَمَد الأدبي" مصدر قَدْر كبير من الإثارة في السجال الأدبي الذي جرى مؤخّراً. فما الذي يجعل مُعْتَمَداً ما بمثل هذه الأهمية؟ إنَّ الكتب الأولى التي تُكَرَّس كمُعْتَمَد هي الكتب المقدّسة. وغالباً ما يكون ثمة شكوك كثيرة بشأن الكتب التي تُقَدَّس عملياً؛ ومن هنا تنشأ مشكلة تشكيل معتمد ما. وفي بعض الثقافات -التيبتيّة، اليهودية الأرثوذكسية؟- يصعب التمييز بين المؤسسات الدينية والتعليمية؛ والكتب المقدّسة هي ذاتها الكلاسيكيات. أمّا في الثقافة الغربية فلم يكن الأمر كذلك البتّة؛ بل كان التعارض بين الكتابات المعتمَدة والكلاسيكيات الإنسانوية مصدر طاقة فكرية عظيمة وتطورات نظرية هامّة، في زمن أوغسطين، وتوما الأكويني، والنهضة، على سبيل المثال.

وعادة النقّاد المحدثين في إطلاق اسم "المُعْتَمَد" على الكلاسيكيات الإنجليزية هي أشبه بملحق هزليّ يُضاف إلى هذا التاريخ العظيم؛ كما لو أنّها جميعاً تشكّل كتاباً مقدّساً حديثاً. وهي توحي بأنّ الكلاسيكيات الإنجليزية مقدّسة؛ لكنَّ أحداً لا يأخذ ذلك على محمل الجدّ؛ وهو في الحقيقة عقبول من عقابيل تصوّر القرن التاسع عشر أننا بحاجة إلى خلف يخلف المسيحية وأنَّ الأدب الإنجليزية يمكن أن يوفّر هذا الخلف. ثمّ إنّ هذا المصطلح يطمس حقيقة أنه يمكن أن يكون ثمّة أسباب عقلانية وجيهة لدراسة الأدب الكلاسيكي. وأحد هذه الأسباب أنّه يوفّر تبصّراً لا يُضاهى بالتاريخ الثقافي البشري، بما في ذلك السيرورات التي بَنَت النقّاد أنفسهم.

أمّا أولئك الذين يحبّذون مقررات الدراسات الثقافية القائمة على نصوص قريبة العهد مستمدَّة من صناعة التسلية، لكنهم يفسّرونها بأعقد النظريات الماركسية وما بعد الماركسية وأحدثها، فيميلون إلى زعم غبيّ مفاده أنهم يوسّعون مدى الدراسة الأدبية. غير أنّهم يضيقون ذلك المدى أشدّ الضيق في الغالب، بتقليصهم البعد التاريخي إلى أبعد حدّ. فالمقررات المحدودة على هذا النحو لا يسعها أن تلقي الضوء على تغيّر تاريخي ضخم؛ وهي شديدة التمركز إثنياً. وعادةً ما تخلّفها وراءها التغيرات التاريخية بالغة الصِّغَر. ولعلّ مقرّراً موضوعاً على هذه الأسس، في الهياج الثوري الذي شهدته سبعينيات القرن العشرين، أن يكون محاولة واعية لبناء، أو طرح، طبقة ثورية جديدة، عشية تولّي الأمور[٤١]. ومن العبث لوم مثل هذا المقرّر على افتقاره إلى الاستمرارية الثقافية. ولكن ما فائدته ما دامت الثورة لا تأتي، ولا تأتي، ولن تأتي أبداً؟ وما دام أضعف الطلاب حتّى يكفّون عن الإيمان بالثورة؛ ويضطر الأساتذة الذين شابوا إلى التحول إلى راديكاليات جديدة -العالم الثالث، النسوية- لا يمكن تنظيرها ضمن الإطار المفهومي الماركسي القديم؟ (في حين يحتفظ أسخيلوس بأهميته على هذا الصعيد)[٤٢].

وبالمناسبة، فإنني لست أهاجم مقررات الدراسات الثقافية في حدّ ذاتها، أو أخلط بين الصورة الكاريكاتورية التي أرسمها والشيء الفعلي الذي غالباً ما يكون مؤثّراً؛ الأمر الذي يعود بالفائدة على هجوم نمطيّ غبيّ عادةً

٤١ هذا مقرر افتراضيّ أو مثالي بقصد التحليل، ولا ينطبق على مقررات الدراسات الثقافية الفعلية.
٤٢ لعلّ **الأوريستايا** (التي كتبها أسخيلوس في القرن الخامس ق.م) أن تكون النصّ الأساسي في الأدب الغربي حول إخضاع النساء.

ما يُشَنّ على من يحبّذون الدراسة التاريخية الممتدّة.

والمشكلة الفعلية في وضع مقررات الأدب الإنجليزي لم تكن قطّ مشكلة احترام مُعْتَمَد مُقدَّس. بل كانت، بدرجةٍ ما، مشكلة تزويد طبقة جديدة أو قديمة بفهم كافٍ لذاتها، ويشتمل على فهم كافٍ لتطورها التاريخي واستمرارها. والافتراض الذي تنطوي عليه الشهادة التقليدية في الآداب هو أنَّ الطبقة المعنيّة هي طبقة حاكمة، يعود تراثها الداخلي إلى قرون، أو حتى ألفيات. وكثيرٌ من الملازمين الشباب في خنادق الحرب العالمية الأولى كانوا قد قرأوا هوميروس بلغته الأصلية في المدرسة: خطبة ساربيدون[٤٣] عن مسؤولية الأرستقراطيين في الدفاع عن المجتمع الذي منحهم امتيازاتهم تخاطب هؤلاء مباشرة. ويمكننا الآن، في شهادة آداب حديثة، أن نقرأ هوميروس كي نفهم شيئاً مما شكّل أولئك الارستقراطيين. ومع أنَّ تأثير "هوميروس"[٤٤] الشخصيّ المباشر لا بدّ أن يكون قد فعل فعله بصورة أساسية لدى أقلية متعلّمة، فإنَّ التراث الأدبي الذي أسسه والعائد إلى ٣٠٠٠ سنة يوفّر فضاءً يُسعى فيه وراء التعليم وتُطْلَق فيه أحكام القيمة. وهذا يستحق دراسة أنثروبولوجية.

وإنّه لمن عمل دراسة الأدب العقلانية أن تتقصّى هذه الضروب من الاستمرارية الثقافية الضخمة، وتحاول أن تفسّرها على أسس مادية، يُنظَر فيها إلى ضرورة الاستمرارية الأدبية على أنها أعراض لضروب جوهرية من الاستمرارية التاريخية، وتُرْبَط أهمية الأعمال الأدبية ربطاً وثيقاً بأهميتها في كشف مُجْرَيات التاريخ. وبهذه الطريقة فحسب يمكن فهم بنية الثقافة البشرية ولو جزئياً. وعلى هذا الأساس فحسب يكون ممكناً قيام قدر محدود من الحرية التاريخية الواعية. لا يسعنا أن نفرّ من التاريخ، ما يسعنا فحسب هو أن نُقلع من موقعنا الحالي فيه؛ ولا يسعنا أن نفعل ذلك حقّاً إلا إذا فهمنا ما هو ذلك الموقع. ودراسة الكلاسيكيات التي تموّه التطور الجوهري في ثقافتنا وتكشفه، يمكن أن تكون التعليم الراهن الأشدّ أهمية والأكثر مباشرة، حتى إن كانت تلك الكلاسيكيات تعود إلى ٣٠٠ أو ٣٠٠٠ عام، وحتى حين تكون معاكسة لأعمق قناعاتنا، خاصةً حين يكون إطار التحليل الذي نستخدمه إطارًا ماديًا ثقافيًا.

٤٣ من قوّاد الجيش الطروادي الأساسيين إلى جانب هكتور. (م)

٤٤ لعلّه لم يكن هنالك مثل هذا الشخص. و"هوميروس" هو تقليد في كتابة الشعر يعود إلى العصر الموكيني. وتقليدنا الكلاسيكي، مثل الكتاب المقدس، يعود بنا إلى عصر البرونز.

المراجع

1. H. Morgan, Lewis. *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization* (New York:H. Holt and Company, 1877).
2. Engels, Friedrich. *The Origins of the Family, Private Property, and the State in the Light of the Researches of Lewis H. Morgan* (1884).
3. Harris, Marvin. *The Rise of Anthropological Theory* (New York: Thomas Y. Crowell Company, 1968).
4. Harris, Marvin. *Cows, Pigs, Wars and Witches: the riddles of culture* (New York: Vintage Books, 1975).
5. Harris, Marvin. *Cannibals and Kings: The Origins of Culture* (New York: Vintage Books, 1978).
6. Harris, Marvin. *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture* (New York: Vintage Books, 1980).
7. Harris, Marvin. *Our Kind: Who we are, where we came from, and where we are going: the Evolution of human life and culture* (New York: HarperCollins, 1990).
8. Sahlins, Marshall D. *Stone Age Economics* (London: Tavistock Publications, 1974).
9. Lieberman, Philip. *The Biology and Evolution of Language* (Harvard: Harvard University Press, 1984).
10. Dollimore, Jonathan and Alan Sinfield (eds). *Political Shakespeare: Essays in Cultural Materialism* (Manchester: Manchester University Press, 1985 1985).
11. Bennett, Tony, Colin Mercer and Janet Woollacott (eds). *Popular Culture and Social Relations* (Open University Press, 1986).

علي عبد اللطيف احميدة*

دولة ما بعد الاستعمار والتحوّلات الاجتماعيّة في ليبيا

تحاول هذه الدراسة تفحّص موضوع الدّولة والتحوّلات الاجتماعية عقب استقلال ليبيا سنة ١٩٥١، من خلال تقييم بنية نظام الملكية السنوسيّة والنظام الذي أعقب الثّورة العسكريّة عام ١٩٦٩ وخصائصهما، دون الوقوع في فخّ الأساطير التي نسجتها التقارير والتعليقات التي أعقبت الثورة الليبيّة عام ٢٠١١. وتوضح الدراسة أنّ الأنظمة والأيديولوجيات التي تعاقبت على الحكم في ليبيا كانت متحوّلة ومتغيرة بحسب تبدّل الظروف المحلية الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة من جهة، وتغيّر الوضع الإقليميّ والدوليّ المحيط من جهة أخرى. ويتوصل الكاتب إلى أنّ انهيار نظام "الجماهيرية" كان سببه الأساسي معاداة المأسسة، وتسلّط الأجهزة الأمنيّة على البناء المؤسسيّ، وهما العاملان اللذان تسببا في اغتراب الطبقتين الوسطى والدنيا، إضافةً إلى انشقاق عديد من الإصلاحيّين وضبّاط الجيش والدبلوماسيّين الذين غدا بعضهم من قادة الانتفاضة الديمقراطية الآن.

تمثّل إنّ هدفي من هذه الورقة، هو تفحّص موضوع الدّولة والتحوّلات الاجتماعية عقب استقلال ليبيا سنة ١٩٥١؛ وذلك من خلال التّركيز على النّظامَيْن السّياسيَّيْن اللّيبيَّيْن، وهما: الملكية السنوسيّة (١٩٥١-١٩٦٩) والثّورة العسكريّة بعد ١٩٦٩ وحتّى الوقت الحاضر. وستتناول هذه الورقة النّظام السياسي الأوّل من خلال طرح القضايا التّالية: لماذا كانت ليبيا أوّل دولة في المغرب تنال استقلالها من الحكم الاستعماري في ٢٤ كانون الأوّل / ديسمبر ١٩٥١؛ وذلك قبل المغرب وتونس والجزائر وموريتانيا؟ ولماذا أصبحت مملكةً اتّحاديةً ثمّ دولةً موحّدةً في ١٩٦٣؟ وكيف يمكن تقييم قاعدتها الاجتماعيّة، وسياستها وبرنامج التّحديث السّياسي فيها؟ وأخيرًا، لماذا انهارت المَلَكيّة في ١ أيلول / سبتمبر ١٩٦٩، بعد ثماني عشرة سنةً فقط من إقامتها؟

أمّا النّظام الثاني، فسيقع النّظر فيه من خلال طرح الأسئلة التّالية: كيف نظر المجتمع في ليبيا المستقلّة إلى حقبتيْ الاستعمار وما بعد الاستعمار؟ وما هي السّيرورات الاجتماعيّة والتّاريخية التي ولّدت الدّولة "الجماهيرية"؟ وأخيرًا، لماذا آلت هذه التّجربة السياسية المتعلّقة بإقامة دولةٍ متوطّنةٍ Indigenous إلى وهم، وتحوّلت -مع

* أستاذ العلوم السياسية في جامعة نيو انجلند في مدينة بدفورد في ولاية ماين الأميركية.

منتصف ثمانينيّات القرن الماضي – إلى ديكتاتوريّةٍ؟

ينصبّ بحثي على السّياقين الاجتماعي والوطني للتّاريخ اللّيبي وللعمليّات السّياسية. ولقد ارتكزت في هذا البحث على ما تراكم لديّ من جهدٍ تنظيريٍّ، ودراسات مقارنةٍ، ووثائقَ، وتاريخ شفويٍّ خلال العقدين الأخيرين.

يقوم طرحي للمسألة أوّلًا على فكرة أنّ الملكيّة السّنوسية كان يسيطر عليها نخبةٌ من شيوخ القبائل والأعيان الحضريّين ذوي الذّهنيّة الأبويّة. وهذه النّخبة هي التي صاغت الدّستور، وسيطرت على الدّولة، واستغلّ أفرادها مواقعهم في إدارة الدّولة؛ بحثًا عن الثّراء لأنفسهم، ولإفادة أتباعهم وجِهاتهم، خصوصًا بعد اكتشاف النّفط سنة ١٩٥٩. ابتدأت المَلَكيّة ببرنامج تحديثيٍّ لأنظمة التّعليم والصحّة والضّمان الاجتماعي، غير أنّها لم تسمحْ بقيام معارضةٍ منظّمةٍ علنيّةٍ لدى الجيل الأصغر من اللّيبيين الذين تعلّموا في مدارسها. وقد شعر موظّفو الدّولة والعمّال والطّلبة وضبّاط الجيش الذين تحدوهم الآمال الكبيرة، والمنقادون بتصوّر عن ليبيا يجعلها مجتمعًا وطنيًّا؛ بالاغتراب عن المَلَكيّة الفاسدة الموالية للغرب، وتزايد ذلك الشّعور لديهم.

ويقوم هذا الطّرح ثانيًا، على فكرة أنّ الدّولة اللّيبية في بدايتها المبكّرة لم تكن انحرافًا؛ وإنّما كانت متجذّرةً في التّاريخ والثّقافة اللّيبيّين. فالجماهيريّة على الرغم من أنّها دولةٌ تسلّطيةٌ Authoritarian شعبويّةٌ Populist ريعيّةٌ Rentier، إلا أنّها كانت تقدّم حلولًا لأبرز المشاكل السّياسية البنيويّة في ليبيا الحديثة؛ والمتمثّلة في الموروث الأليم للدّولة الاستعماريّة (١٩١١-١٩٤٣)، وضعف الدّولة الاتّحادية خلال فترة المَلَكيّة السّنوسية (١٩٥١-١٩٦٩)، والهويّات الجهويّة المترسّخة، وثقافة اللّادولة Statelesness. لقد قدّم صغار الضّباط العسكريّين القوميّين -الذين أطاحوا بالملكيّة السّنوسية سنة ١٩٦٩- بقيادة القذّافي عدّة إصلاحات اجتماعيّة ومؤسّساتيّة مبتكَرةٍ، كاللّجان والمؤتمرات الشّعبية. وقد زادت هذه الإصلاحات من الدّعم الاجتماعي للنّظام؛ ذاك الذي عزّز من مستوى معيشة العديد من الطّبقات الاجتماعيّة الوسطى والدّنيا في ليبيا، خصوصًا في الرّيف اللّيبي في ما بين ١٩٦٩ و١٩٧٥. وأيًّا كان الأمر؛ فقد أدّت الانشقاقات والانقلابات المضادّة والتّشاحن الدّاخلي ضدّ النّظام إلى التّطهير، وإلى إعدام ٧٠ بعد اتّهامهم بالتخطيط لانقلاب في سنة ١٩٧٥، وهؤلاء يمثّلون نصف التّنظيم الثّوري الأصلي الذي قاد الثّورة ضدّ المَلَكيّة.

وإثر ذلك، انبثق نظامٌ جديدٌ بقيادة جناح العقيد القذافي. وقد تكوّن من أعضاء مجلس قيادة الثّورة: جلود ويونس والخرّوبي والحميدي، إضافةً إلى القذّافي. وأصبح النّظام الجديد عديم الرّحمة في تركيز سلطته. واستخدم مركزيّةً مفرطةً، بتعزيز الأجهزة الأمنيّة والمخابراتيّة على حساب المؤسّسات الرّسمية وحكم القانون؛ مدمّرًا بذلك الإصلاحات السّابقة. وقاد هذا إلى ضمور التّجربة المرتكِزة على الشّعبويّة السّياسية المتوطّنة Indigenous، وإلى نهوض المعارضة الإسلاميّة. وقد تضافر مناخ العداء الدّولي والاقتصاد المتأثّر بانخفاض عائدات النّفط، في تشكيل أزمة النّظام. وهو الأمر الذي أدّى إلى ضعف المؤسّسات العامّة وتشوّهها؛ مثل المحاكم والجامعات والاتحادات النقابية والمستشفيات والمصارف.

وقد فاقمت السياسة الليبية الجديدة التي ابتغت التصالح مع المجتمع الدولي -والتي أدّت إلى رفع العقوبات- الصّراع بين الحرس القديم (كاللّجان الثّورية، والأجهزة الأمنيّة) والأجنحة الإصلاحية داخل النّخبة الحاكمة، وكذلك داخل المجتمع المدني اللّيبي بوجهٍ عامٍّ.

الملكيّة السنوسيّة الليبيّة (١٩٥١-١٩٦٩)

إنّ هزيمة إيطاليا في الحرب العالميّة الثّانية، واحتلال الجيوش البريطانية والفرنسيّة ليبيا، بمعونة القوّات اللّيبية في المنفى في مصر سنة ١٩٤٣؛ قد خلق نتائج غير مقصودة تتعلّق بمستقبل ليبيا. وهو ما حدث كذلك بفعل إعادة توطين الإيطاليين وغيرهم من الجنسيّات الاستعماريّة الأخرى. وزيادةً على ذلك، لم يتمكّنْ الأربعة المنتصرون -الولايات المتّحدة الأميركيّة، والاتّحاد السّوفياتي، وفرنسا، وبريطانيا- من الاتّفاق سنة ١٩٤٥ بشأنَ مصير ليبيا السياسي. وهو ما نقل القضيّة اللّيبيّة إلى هيئة الأمم المتّحدة سنة ١٩٤٩، وأصبح استقلال البلاد جذّابًا بالنسبة إلى القوى الغربيّة؛ خصوصًا بريطانيا والولايات المتّحدة الأميركيّة. ولاعتبارات إستراتيجيّةٍ تتعلّق بالحرب الباردة؛ قاد استقلال ليبيا إلى نشوء تحالفٍ بين بريطانيا راعي الدّولة الجديدة، والقيادة السّنوسيّة في المنطقة الشّرقية من ليبيا بزعامة السيّد إدريس السنوسي. وقد جاء هذا التّحالف على حساب القيادات الحضريّة في إقليم طرابلس؛ تلك القيادات التي دافعت عن نظام موَحَّدٍ في الجامعة العربيّة في مصر.

الحرب الباردة وهيئة الأمم المتحدة والقضية الليبية

إثر هزيمة إيطاليا في الحرب العالميّة الثانية؛ ظلّ مصير ليبيا غير محسوم. فقد نوقشتْ مقترحاتٌ بشأن وضع فزّان تحت الوصاية الفرنسيّة، ووضع بقيّة البلاد تحت الوصاية البريطانيّة. غير أنّ الاتّحاد السّوفياتي والكتل العربيّة والآسيويّة، عارضتْ هذا المقترَح، وتوصّلتْ الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة إلى قرار يجعل ليبيا دولةً مستقلّةً في ٢١ تشرين الثّاني / نوفمبر ١٩٤٩ (القرار رقم ٢٨٩). وعيّنتْ الدكتور أدريان بلت -مساعد الأمين العامّ للأمم المتّحدة- مفوّضًا في ليبيا؛ ليقدّم مشورته للّيبيّين بشأن إعداد مسودة دستور وبناء هيكل سياسيٍّ. وصل بلت إلى ليبيا في ١٨ كانون الثّاني / يناير ١٩٥٠، وزار الأقاليم الثّلاثة؛ وهي طرابلس وبرقة وفزّان. وبعد مناقشات ومشاورات مُطوّلةٍ مع الزّعماء اللّيبيّين والجماعات واللّجان المنظّمة المختلفة؛ قرّر التخلّي عن الدّعوة إلى انتخاب أعضاء الجمعية الوطنية. وبدلًا من ذلك، طلب من زعماء كلّ إقليم من الأقاليم الثّلاثة اختيار عشرين مندوبًا؛ لتكوين جمعيّة السّتّين التي ستكون مهمّتها وضع دستور جديدٍ للبلاد. وبناءً على ذلك، وقع تعيين ممثّلي برقة من جانب الأمير إدريس السّنوسي، وممثّلي فزان من جانب أحمد سيف النّصر، وممثّلي طرابلس من جانب مفتي طرابلس الشيخ محمد أبو الأسعاد العالم. كما سُمح للأقليّات الإيطالية واليهوديّة والمالطيّة واليونانيّة، بأن يكون لها ممثّلوها.

شرعت الجمعيّة، في تشرين الثّاني / نوفمبر ١٩٥٠، في مناقشات معمَّقةٍ بشأن الدّستور الذي فُرغ منه في تشرين الأوّل / أكتوبر ١٩٥١. واستمرّت الجمعيّة في أعمالها، حتّى إعلان الاستقلال في ٢٤ كانون الأوّل / ديسمبر ١٩٥١. وقد جرى تقرير طبيعة الاستقلال اللّيبي من جهة بريطانيا وأميركا، وفق اعتباراتِ إستراتيجيّة الحرب الباردة، والرّغبة في خلق ملَكيّةٍ محافظةٍ مواليةٍ للغرب؛ وذلك لمواجهة نهوض القوميّة العربيّة الجذريّة في الشّرق الأوسط وأفريقيا.

وقد حافظت الجماعات اللّيبية في المنفى، في كلٍّ من مصر وسورية وتونس وتشاد، على قضيّة استقلال ليبيا حيّةً. وكانت من بين هذه الجماعات الكبرى في سورية وتونس، لجنة دفاع طرابلس- برقة، بقيادة الزّعيم

الطّرابلسي بشير السعداوي، الذي برز كقائدٍ لحزب المؤتمر الوطني في طرابلس في ٧ تمّوز / يوليو ١٩٤٩. وانتبه الزّعيم السّنوسي المنفيّ البراغماتي، الأمير إدريس السّنوسي، إلى ضرورة انتهاج الدّبلوماسيّة، عقب الهزيمة العسكرية التي مُنيَت بها المقاومة. ودخل في مفاوضات مع البريطانيّين في مصر؛ حيث كان يعيش منفيًّا لمدّة ثلاثين سنةً. وكانت بريطانيا من جانبها، تتطلّع إلى حماية وجودها في مصر؛ فرحّبتْ بمساعدة إدريس، وبتجهيز القوّات اللّيبيّة في حربها ضدّ القوّات الألمانية والإيطالية في شرق ليبيا وغربها. ومقابل ذلك، وعدتْ الحكومة البريطانيّةُ الأميرَ إدريس بعدم سماحها بعودة سيرانايكا (برقة) إلى الحكم الإيطالي، بعد نهاية الحرب العالمية الثانية.

خرّبت الحرب شرق ليبيا بأكثر من ألف غارةٍ، خصوصًا في مدينتيْ طبرق وبنغازي. وأجبرتْ ٣٠ ألف مستوطن إيطاليٍّ على المغادرة إلى طرابلس. وجنوبًا، انضمّت القبائل اللّيبيّة المنفيّة في تشاد بقيادة أحمد سيف النصر (شيخ صفّ قبائل أولاد سليمان) إلى القوّات الفرنسيّة، في زحفها نحو إقليم فزان. وعيّنه الفرنسيّون مساعدًا لحاكم الإقليم سنة ١٩٤٥[١].

جلبت بريطانيا الاستقلال لليبيا سنة ١٩٥١؛ وذلك بالتّحالف مع الأمير السنوسي، وبعض الزّعماء الطّرابلسيّين المنفيّين في مصر. وكانت بريطانيا والولايات المتّحدة الأميركيّة متّفقتيْن على عدم السّماح للاتحاد السّوفياتي بأن يكون له نفوذٌ في ليبيا. وقد نظرتا إلى ليبيا المستقلّة كمشروع ملائم لمصلحتهما في المرحلة المبكّرة من الحرب الباردة. نظرت السّياسة الأنغلو- أميركيّة إلى ليبيا كدولةٍ مواليةٍ، يمكن لها أن تؤدّي وظيفةً إستراتيجيّةً تتعلّق بالقواعد العسكرية. وكانت بريطانيا تهدف إلى استخدام ليبيا كرصيدٍ أساسيٍّ لضمان أمنها في الشّرق الأوسط، وصدّ موجات القوميّة العربيّة؛ من خلال دعم السّنوسية في شرق ليبيا على حساب الحراك القومي الحضري في إقليم طرابلس. وقد وافق الزّعيم السّنوسي المنفي -الأمير محمد إدريس السنوسي، حفيد مؤسِّس الحركة السّنوسيّة- على رعاية المصالح البريطانيّة، مقابل استقلال سياسيٍّ. وإجمالًا، أدّت المصالح الأميركيّة والبريطانيّة في بداية الحرب الباردة وخوف ليبيا من الوقوع مجدّدًا تحت الحكم الاستعماري؛ إلى عقد تحالفات، والقيام بمساومات قادت إلى استقلال ليبيا سنة ١٩٥١[٢]. لكنّ السؤال المُلحّ هو: لماذا أصبحت البلاد ملَكيّة سنوسيّةً اتّحاديةً؟

في سنة ١٩٥١، كان سكّان ليبيا مليونَ نسمةٍ؛ منهم ٧٥٠ ألف نسمة في طرابلس، و٣٠٠ ألف نسمة في برقة، و٦٠ ألف في فزان. وقد لاحظ الدكتور بلت حين وصل إلى ليبيا في كانون الثاني / يناير سنة ١٩٥٠، أنّه إذا ما وافق غالبيّة اللّيبيّين على موضوع الاستقلال؛ فإنّ خلافات سياسيّةً كانت موجودة بين أقاليم البلاد بخصوص كيفيّة تنظيم هذا الاستقلال. كان إقليما برقة وفزان متخوِّفيْن من سيطرة إقليم طرابلس -الذي يمثّل ثلثيْ عدد سكّان البلاد- على النّظام الموحّد. وفي إقليم برقة، كانت غالبيّة السكّان -باستثناء أنصار جمعيّة عمر المختار في المدن الحضريّة- تؤيّد النّظام الاتّحادي، واختيار الأمير إدريس ملِكًا للبلاد. وقد دعم وفد فزان الإقليم الشّرقي، ولعلّ السّبب الرّئيس في ذلك، هو أنّ أحمد سيف النّصر كان من أتباع الحركة السّنوسية. كان النّظام

1 For an over view of the literature on the role of Libyan exiles see: A. Baldinetti, "Libya's Refugees, their Places of Exile, and the Shaping of their National Idea", *The Journal of North African Studies,* Vol. 8, No. 1 (Spring 2003), pp. 72-86.

2 M. Khadouri, *Modern Libya: A Study in Political Development* (Baltimore: The John Hopkins Press, 1963), pp. 33-37.

الفيدرالي تسويةً لضمان انضواءِ إقليميْ برقة وفزان تحت النّظام الجديد. أمّا المشكلة الأخرى، فكانت تتمثّل في مسألة اختيار المدينة التي ستكون عاصمةً. وقد أراد وفدا إقليميْ طرابلس وفزّان أن تكون طرابلس؛ في حين أصرّ وفد إقليم برقة على أن تكون بنغازي. وأنهى الأمير إدريس الخلاف بأن اقترح أن تكون طرابلس وبنغازي عاصمتيْن توأميْن، وأن تتناوب الحكومة سنويًّا على العاصمتين[3]. وفي ٧ تشرين الأوّل / أكتوبر ١٩٥١، وافقت الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة على الدّستور؛ غير أنّه ينبغي التّذكير بأنّه كانت هناك أصوات -داخل ليبيا وخارجها- تنتقد الدّستور الجديد في الصّحافة العربيّة. وقد أبرز المنتقدون أنّ الجمعية العامّة لم تكن منتَخَبَةً؛ بل عُيِّن أعضاؤها تعيينًا، وأنّ الدّستور يفتقر إلى المشروعيّة؛ لأنّه لم يجر بشأنه استفتاءٌ عامٌّ[4].

في ٢٧ كانون الأوّل / ديسمبر ١٩٥١ تُوِّج الأمير إدريس السّنوسي -تحت اسم الملك إدريس الأوّل- ملكًا للمملكة اللّيبية المتّحدة؛ بوصفها مملكةً دستوريّةً اتّحاديّةً ذات عاصمتيْن وثلاث حكومات لأقاليمها الثّلاثة: طرابلس وفزان وبرقة. وقد سيطرت عائلات الطّبقة العليا الحضريّة وشيوخ القبائل -وغالبيّتهم من برقة، قاعدة الملك إدريس والحركة السنوسية- على الحكومة. كانت الدّولة الجديدة تشكو فقرًا شديدًا؛ إذ يبلغ معدّل دخل الفرد فيها ٣٥ دولار سنويًّا، وهي في حاجةٍ ماسّةٍ إلى دخل لميزانيّتها. لم يكن يوجد أيّامها سوى ستّة عشر شخصًا متخرِّجًا في الجامعة، ولم تكن هناك مدارس ثانويّة، وكانت نسبة الأمّية تبلغ ٩٠٪. ولم يكن يوجد في فزان سوى ثلاثة أطبّاء فرنسيّين وثمانية عشر طبيبًا في برقة وثمانين في طرابلس؛ يقدّمون خدماتهم أساسًا لـ٤٠ ألف مستوطن إيطاليٍّ في إقليم طرابلس. وفي سنة ١٩٥٤، أجّرت المملكة اللّيبية -بسبب حاجتها إلى مزيدٍ من الدّخل- قاعدةً عسكريّةً لبريطانيا والولايات المتّحدة الأميركيّة، وتلقّت في مقابل ذلك معونات اقتصاديّةً. وفي ٢٩ تمّوز / يوليو ١٩٥٣؛ وقّعتْ المملكة اللّيبيّة المتّحدة معاهدةَ صداقةٍ وتحالفٍ مع بريطانيا العظمى مدّتُها عشرون سنةً. وهو الأمر الذي مكّن بريطانيا من امتلاك قاعدةٍ عسكريّةٍ في العدم قرب طبرق، مقابل معونةٍ اقتصاديّةٍ وتدريب ومساعدة عسكريّين. ثمّ تبعت هذه الاتّفاقية اتّفاقيّةٌ أخرى، أُبرمت مع الولايات المتّحدة الأميركيّة؛ مُنِحت بمقتضاها الحكومة الأميركيّة حقَ إنشاء قاعدة ويلس Wheelus الجويّة قرب طرابلس (وهي أكبر قاعدةٍ عسكريّةٍ أميركيّةٍ في المنطقة)، مقابل معونةٍ اقتصاديّةٍ. وقد جرى توقيع هذه الاتّفاقية في ٩ أيلول / سبتمبر ١٩٥٤[5].

كانت الدّولة اللّيبيّة الجديدة واحدةً من الدّول الأشدّ فقرًا في العالم؛ فكانت محتاجةً إلى المعونة الخارجيّة، وإلى حليفٍ يضمن أمنها وبقاءها في خضمّ المدّ النّاهض للحركة القومية الإيرانية والعربية الجذريّة المعادية للاستعمار، لا سيّما عقب الثّورة المصريّة سنة ١٩٥٢، وحرب السّويس سنة ١٩٥٦، وحرب التّحرير الجزائرية، والثّورة العراقيّة سنة ١٩٥٨. وأكثر من كلّ ذلك، بدعم الرّأي العامّ العربي للقضيّة الفلسطينيّة. وقد تأثّر النّاشطون من جيل معمّر القذافي بهذه الموجة من القوميّة العربيّة المعادية للاستعمار، وخرجوا إلى الشّوارع في السّتّينيات من القرن العشرين؛ منتقدينَ المَلَكيّة والنّخبة القديمة، لخيانتهما النّضال الوطني اللّيبي

3 I. R. Khalidi, *Constitutional Development in Libya* (Beirut-Lebanon: Khayyat's College Books, 1963), pp 62-63, and for UN commissioner Adrian Pelt's own account sees his book, *Libyan Independence and the United Nations* (New Haven: Yale University Press, 1970).

4 Khalidi, Op.cit., pp. 34-36.

5 Ibid., 363-398.

الطّويل من أجل الاستقلال بسماحهما للغرب بإقامة هذه القواعد العسكريّة(٦).

ثمّ اكتُشِف النّفط في ليبيا سنة ١٩٥٩، وتغيّرتْ -تبعًا لذلك- البنية الاقتصاديّة والاجتماعية. وحين بدأ تصدير النّفط سنة ١٩٦١؛ انتقل دخله بالدّولة من كونها واحدةً من أشدّ الدّول فقرًا في العالم، إلى واحدةٍ من أغنى الدّول في أفريقيا. لقد قفز معدّل دخل الفرد من ٣٥ دولار سنة ١٩٥١ إلى ٢٠٠٠ دولار سنة ١٩٦٧. وأصبحت ليبيا رابع أكبر دولةٍ مصدِّرةٍ للنّفط في العالم. كان هذا التغيُّر الجذريّ في الاقتصاد اللّيبي نتيجة القانون اللّيبي المبتَكَر الخاصّ بالنّفط؛ ذاك الذي منح حوافز ومكافآت للشّركات النّفطية المستقلّة، إضافةً إلى الموقع الجغرافي القريب من أوروبّا، والنّوعية الجيّدة للنّفط؛ وهما ما مكّنا ليبيا من أن تصبح في طليعة الدّول المصدِّرة للنّفط. وتبعًا لذلك، فقد أصبحت ليبيا مهمّةً بالنسبة إلى الولايات المتحدة؛ لا سيّما بسبب الاستثمارات النّفطيّة، إلى جانب وظيفتها الإستراتيجيّة؛ بحكم كونها مقرًّا لقاعدةٍ عسكريةٍ جوّيةٍ، وحليفًا محافظًا(٧).

اكتشاف النفط وتعديل الدستور سنة ١٩٦٣

يتمثّل العامل الأساس الذي ساعد على إحداث التّعديل الدّستوري، في اكتشاف النّفط وإدارته كقطاع بعد سنة ١٩٦٠. وبحلول سنة ١٩٦٣؛ أدركت النّخبة -بما فيها نخبة الإقليميْن الشّماليّيْن- مدى الحاجة إلى نظام موَحّدٍ، للتغلّب على المشاكل العديدة المرتبطة بالنّظام الاتّحادي، ومنها: نقص التّخطيط المركزي، وصنع القرار، والجدارة. وهكذا صوّت البرلمان اللّيبي في سنة ١٩٦٣، لصالح إقامة نظام موَحّدٍ يحلّ محلّ النّظام الاتّحادي. وقد منح الدستور الجديد المرأة اللّيبيّة حقّ التّصويت. وبعد اكتشاف النّفط وتصديره سنة ١٩٦١؛ شرعت الحكومة في القيام ببرامج تحديث في قطاعات التّعليم والصحّة والمواصلات والإسكان. وقدّم إنشاءُ جامعةٍ ليبيّةٍ لها مقرّان في بنغازي وطرابلس فرصًا جديدةً في التّعليم. وقد قادت السّياسات التّعليميّة الجديدة في أواخر الستّينيات، إلى ظهور طبقةٍ وسطى جديدةٍ تعيش على مرتّباتها، وحركةٍ طلّابيةٍ، وطبقةٍ عمّاليةٍ صغيرةٍ، واتّحادات عمالية، ومثقّفين حداثيّين. وعلى سبيل المثال، تزايد عدد الطلّاب من ٣٣ ألف سنة ١٩٥٢ إلى ٣٠٠ ألف سنة ١٩٧٠. وكانت فوزيّة غرغور أوّل ليبيّةٍ تتخرّج في الجامعة اللّيبية سنة ١٩٥٨. ثمّ تلتها فتحية مازق، ابنة رئيس الوزراء حسين مازق، سنة ١٩٦١. وفي سنة ١٩٦٥؛ أُسّس الاتّحاد النّسائي اللّيبي، وصدر العدد الأوّل من مجلّته ذات التّأثير "المرأة"(٨).

تُحرز ليبيا اليوم مرتبة متقدمة في معدّلات الذين يعرفون القراءة والكتابة في الشرق الأوسط وأفريقيا. كما أنّ نسبة النّساء فيها في صفوف التّعليم العالي، هي أعلى من نسبة الرجال. وفي أقسام الإنسانيّات وعلم الاجتماع بالجامعات اللّيبية؛ تمثل النّساء نسبة ٨٠٪ من مجمل عدد الطلّاب. وهناك نساءٌ طيّارات، وضابطات،

٦ للاطلاع على نقد للملكيّة من وجهة نظر معارضةٍ في طرابلس، انظر: أحمد زارم، **مذكّرات: صراع الشّعب اللّيبي مع مطامع الإستعمار** (تونس-طرابلس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٨)، وفوزي الطاهر البشتي، **حلم الثّورة في الشّعر الليبي الحديث** (طرابلس: المنشأة العامّة للنّشر والتوزيع، ١٩٨١).

7 D. Vadewalle, *A History of Modern Libya* (Cambridge: The University press, 2006), pp. 53-61.

٨ أم العز الفارسي، "السياق المجتمعي وأثره على المشاركة السياسية للمرأة في ليبيا"، **مجلة عراجين**، عدد ٦، كانون الثاني / يناير، ٢٠٠٧، ص ٥٣-٥٦.

وقاضيات، وطبيبات، ومعلّمات، ووزيرات. لم يكن هذا التقدّم هبةً، بل خاضت من أجله القيادات النّسائيّة النّشطة نضالًا طويلًا. وبعضهنّ قد تلقّين تعليمهنّ في المنفى، في لبنان وسورية ومصر، وقد وجدْن دعمًا من السّياسات التي انتهجها نظاما ما بعد الاستقلال منذ سنة ١٩٥١. وليس من المفاجئ أن تركّز الرّائدات النّشطات في مجال حقوق المرأة -مثل حميدة العنيزي، وصالحة المدني، وخديجة عبد القادر، وخديجة الجهمي- اهتماماتهنّ على قضيّة تعليم المرأة، منذ بداية القرن العشرين. أمّا الجيل الثاني من النّاشطات النّسائيات؛ فقد ربطن بين الجنوسة Gender والقوميّة، وشدَّدن على قضايا جديدة في المسار المهني Career والأسرة، منتقدات الوضع في الأسرة اللّيبية الأبوية. لقد عبّرن عن آرائهن في الصحافة وفي الأجناس الأدبية، وخصوصًا في القصّة والرّواية.

أدّى توفّر الوظائف التي تدرّ أجرًا ثابتًا في طرابلس وبنغازي والحقول النّفطية إلى اجتذاب العديد من المقيمين في المناطق الزّراعية، وانتقالهم شمالًا إلى هذه المدن. وتزايد -نتيجةً لذلك- تعداد سكّان طرابلس من ١٣٠ ألف نسمةٍ سنة ١٩٥١ إلى ٢١٣ ألف سنة ١٩٦٤ وإلى ٤٠٠ ألف سنة ١٩٧٠. وارتفع عدد السكّان في بنغازي في السنوات نفسها من ٧٠ ألف نسمة إلى ١٣٧ ألف ثمّ إلى ٣٠٠ ألف على الترتيب. غير أنّه ينبغي الانتباه إلى أنّ آلافًا من المهاجرين الفقراء من المناطق الرّيفية، قد سكنوا مدن الصّفيح خارج هاتيْن المدينتيْن؛ مثل باب عكارة، والبراريك، والكامبو خارج طرابلس، والصابري في بنغازي[9]. وإذا ما عاش ثمانون في المئة من السكّان في الرّيف سنة ١٩٥١؛ فإنّ هذه النّسبة قد تغيّرت بصورة عكسيّةٍ بحلول عام ١٩٦٧، بأنْ صار ثمانون في المئة يعيشون في المناطق الحضرية. كما برزت طبقةٌ عمّالية صغيرة، ولكنها منظَّمةٌ، في المدن والحقول النّفطيّة.

لم يتمكّن النّظام الملكي السّنوسي ومستشاروه البريطانيّون، من عزل المجتمع اللّيبي عن تيارات الحركات القوميّة الجذريّة في المنطقة، خصوصًا في مصر؛ وذلك بحكم أنّ معظم أفراد الجيل الأوّل، الذين تلقّوْا تعليمًا عاليًا، قد تخرّجوا في الجامعات المصرية. هذا إلى جانب أنّ الدّولة قد اعتمدت في إدارة مؤسّساتها الوليدة على الأخصائيّين المصريّين، وكان منهم القضاة والمدرّسون. كما أنّ المدارس اللّيبية قد اعتمدت تدريس الكتب المدرسيّة المصريّة. وكانت الصّحف المصريّة تُوزَّع في البلاد، وإذاعة "صوت العرب" -ذات التّأثير الكبير في الرّأي العامّ العربي- تحظى بشهرةٍ بالغةٍ في الشّارع اللّيبي. وعلى الرّغم من البرامج التّحديثيّة الاقتصادية والاجتماعية؛ فإنّ الملَكيّة الموالية للغرب، كانت معاديةً للمؤسّسات القويّة والمعارضة العلنيّة المنظَّمة. فقد واصلت حظرها الذي فرضته على جميع الأحزاب السياسية عقب انتخابات ١٩٥٣. ونُزعت الجنسيّة اللّيبية عن بشير السعداوي زعيم حزب المؤتمر الوطني، الحزب الأكثر شعبيّةً في إقليم طرابلس. وحصل الشّيء نفسه مع أخيه وابنه ونائبه أحمد زارم؛ فاضطرّ السعداوي إلى اللّجوء إلى المنفى في العربية السعودية مع أخيه وابنه، والتجأ زارم إلى تونس.

ولمّا طالب اتّحاد العمال -وهو اتّحادٌ صغيرٌ، ولكنّه حَسَن التّنظيم- بمعدّل أعلى للأجور، وقع اعتقال أعضائه، ومُنِعوا من ممارسة نشاطهم في الاتّحاد مع بداية سنة ١٩٦١[10].

---

٩ ياسين الكبير، **المهاجرون في طرابلس الغرب** (بيروت- لبنان: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٢)، ص ١٢٥-١٦٨؛ وأيضاً: محمّد زاهي المغيربي، **الدولة والمجتمع المدني في ليبيا** (القاهرة: إصدارات مجلّة عراجين، ٢٠٠٤)، ص ٢٦-٢٧.

١٠ مختار كرفاع، **الحركات العمالية في ليبيا: ١٩٤٣-١٩٦٩** (طرابلس: مركز الجهاد للدراسات التاريخية، ٢٠٠٠)، ص ١٦٦-١٧٥.

كما أصبحت الحركة الطّلّابية القويّة جماعةً اجتماعيّةً قائدةً، وطالبت بموقفٍ حازم داعم للقوميّة العربيّة والحركة الفلسطينية والجامعة العربية. ودعتْ إلى إجلاء القواعد العسكريّة الأميركيّة والبريطانيّة. وقد نظّم الطلبة احتجاجات ومظاهرات، من ضمنها مظاهراتٌ قام بها تلاميذ المدارس الثّانوية؛ مثل تلك التي قادها معمّر القذافي في مدينة سبها بفزان سنة ١٩٦١، وكانت بغرض تأييد الوحدة العربية. وقد جرى اعتقاله وطرده من ولاية فزان إلى مدينة مصراتة شرق طرابلس. وفي ١٣-١٤ كانون الثّاني / يناير سنة ١٩٦٤، حدثت مظاهرةٌ طلّابيةٌ أكبر في بنغازي، تأييدًا لمؤتمر قمّةٍ عربيٍّ في القاهرة دعا إليه جمال عبد الناصر. وكان الهدف من ذلك المؤتمر الإعدادُ لسياسةٍ عربيّةٍ في مواجهة خطّة إسرائيل الهادفة إلى تحويل مسار نهر الأردن. وقد أطلقت الشّرطة النّار على ثلاثة طلبة عُرفوا في ما بعد بشهداء يناير؛ وهم علي الأمين البيجو، وصالح مسعود النقّاز، ومفتاح بن حريز. وأحدث قتل الطلبة الثّلاثة أزمةً سياسيّة، أدّت إلى استقالة رئيس الوزراء محي الدين فكيني. وحدثت أزمة أخرى في مدينة طرابلس، بُعيْد حرب حزيران / يونيو ١٩٦٧؛ حين قامت مظاهرةٌ كبيرةٌ، أحرق فيها المتظاهرون العلم الإيطالي والمحلّات التّجارية اليهوديّة، وأدانوا ارتباطات النظام القوية بالغرب ووجود القواعد العسكرية الأميركيّة والبريطانية. وانضمّ العمّال اللّيبيّون إلى حركة الاحتجاج الاجتماعي؛ فنظّم عمّال الميناء وحقول النّفط إضرابًا، وأوقفوا إنتاج النّفط[11]. وانخرط كثيرٌ من الشّباب اللّيبيّ في التيّارات السياسية القومية، كالنّاصرية والبعث. وتفاقمتْ أزمة الملَكية، نظرًا إلى أنّ الملك كان شخصًا معزولًا اجتماعيًا؛ إذ كان يعيش في طبرق، قرب القاعدة البريطانية الرئيسة في "العدم"؛ موحيًا بذلك بأنّه يفضّل صحبة البريطانيّين وحمايتهم.

وما زاد حال نظام الملَك سوءًا، هو انتشار الفساد بين أفراد النّخبة. فعلى الرّغم من ارتفاع دخل البلاد من عائدات النّفط؛ ظلّ الكثير من اللّيبيّين العاديين فقراءَ في المناطق الرّيفية. لقد صارت الملَكيّة ضحيّةَ برامجها التّحديثيّة؛ بما أنّها لم تحدِّثْ نفسها سياسيًّا أيضًا، ولم تمكِّن طبقتها الوسطى النّامية من المشاركة السّياسية. فكثير من اللّيبيين المنتمين إلى الطبقة الوسطى وشريحتها الدّنيا من المتعلّمين؛ قد وجدوا أنفسهم مهمّشين، وخارج رعاية شيوخ القبائل التّقليديين وعائلات الأعيان ذات النّفوذ. وكان الجناح العسكريّ لهذه الطبقة الوسطى حديثة النّشوء، هو الأكثر تنظيمًا من بين الجماعات المعادية للملَكيّة. وفي غياب الأحزاب السّياسية؛ كان القوّةَ الوحيدة المؤهّلَةَ لإزاحة النّخبة القديمة بشكل فعّال. إثر حرب حزيران / يونيو ١٩٦٧، التي هزم فيها الجيش الإسرائيلي الجيش المصري؛ وقعت مظاهراتٌ جماهيريّةٌ في طرابلس وبنغازي، احتجاجًا على ما عدّ موقفًا رجعيًّا للنّظام الموالي للغرب. فاعتقل النّظام أعضاء من الأحزاب السرّية المُتّهمين بعلاقتهم بهذه النّشاطات. وبدا الملك العجوز المنعزل يائسًا في مواجهة حركات الاحتجاج الاجتماعي، وفساد النّخبة، واعتماده على أسرة الشّلحي المتحكّمة في الدّيوان الملَكي. وفي ما بين ١٩٥١ و١٩٦٩، تعاقبت إحدى عشرة حكومة. وقد أفسحت الملَكيّة المجال في سلّمها لبعض الاختصاصيّين الحضريين، مثل رئيس الوزراء عبد الحميد البكوش سنة ١٩٦٨. ولكن في المجمَل، كانت المستويات العليا من التّعليم مغلقةً. وقد شرعتْ الجماعات الشابّة -التي حظِيَتْ بالتّعليم في ظلّ الملَكية- في المطالبة بالتّغيير، في الوقت الذي لم يسمح النّظام بقيام أيّ معارضةٍ منظّمةٍ،

11 For a well informed analysis of the royal elite see: Salahedin Hasan al-Sury, " A New System for a New State: Libyan Experiment in Statehood 1951-1969", In: A. Baldinetti, ed., *Modern and Contemporary Libya: Sources and Historiographies* (Rome: Instituto Italiano Per L'Africa et Orienete, 2003), pp. 179-194.

وبدا متجاهلًا لأيّ مشاعر مرارةٍ تعبِّر عنها الطّبقة الوسطى وشريحتها الدّنيا الجديدة[١٢]. وقد فشلت الملَكية في إجراء إصلاحات سياسيّةٍ تُرضي القوى الاجتماعية الجديدة المنبثِقة عن التّحديث الاقتصادي والاجتماعي. لم تكن أزمة الملكية ناشئةً عن نقص التّحديث؛ وإنّما عن الأسلوب الذي طُبّق به ذلك التّحديث.

في الوقت الذي حُظرت فيه الأحزاب السّياسية وقُمعت؛ ظلّ الجيش أكثر مؤسّسات الدّولة تنظيمًا. وجرى تدريبه بالاستعانة بالضبّاط العراقيّين واللّيبيّين، أو أُرسل بعض أفراده للتدرّب والتّخرج ضباطًا في الأكاديميات العسكرية البريطانية والأميركيّة. وعلى الرّغم من الافتقار إلى الإصلاح السّياسي والمؤسّسات القويّة؛ ورث النّظام الجديد في سنة ١٩٦٩ البلادَ وهي على قدر من التطوّر. إذ كان لها قانونٌ نفطيٌّ مبتَكَرٌ، ونظامان جيّدان في التّعليم والصحّة العامّة، وجمعيات مدنيّة نشطة؛ كالأندية الرّياضية، والاتّحادات العمّالية، والكشافة، والمنظّمات الشّبابية، والحركات الأدبية والنّسائية. وفي السّتّينيات؛ كان في سبها دار مسرح وعرض سينمائي، وأربعة أنديةٍ لكرة القدم، وثلاث مكتبات، وصحيفةٌ، وفرقة موسيقية لطلاب المدرسة الثانويّة. وكان إقليم فزّان في مجمله مرتعًا للحركة القوميّة العربيّة الجذرية المعادية للاستعمار، تلك التي أذكتها ثورة ١٩٥٢ في مصر وإعلامها القوي. وتبعا لذلك، بدت الملَكية وقد تجاوزها الزّمن، وأصبحت تواجه تهديدًا من مصر ومن الدّاخل.

الملكيّة السّنوسية والنظام الثوريّ

كانت القاعدة الاجتماعية لمجلس قيادة الثورة، المنبثق عن حركة الضّباط الوحدويّين الأحرار، تتكوّن أساسًا من الشّريحة الدّنيا للطبقة الوسطى التي نشأت نتيجة لبرامج التّحديث الّتي قام بها النظام الملكيّ بعد سنة ١٩٥١. فمعظم أعضاء مجلس قيادة الثورة الاثني عشر يتحدّرون من قبائل فقيرة وصغيرة من قبائل الداخل أو من الشرائح الاجتماعية الفقيرة في المدن الساحلية. وعضوان منهم فقط يتحدّران من قبيلتين كبيرتين (المغاربة والعواقير)، وعضو آخر يتحدر من عائلة بارزة في مدينة ساحلية. وباختصار، يمكن القول إنّ الثّورة كانت تحت قيادة الشريحة الدّنيا من الطبقة الوسطى المنتمية إلى مدن المناطق الحضرية والبلدات الريفيّة والواحات الصحراويّة في الدّاخل، في مواجهة سيطرة شيوخ القبائل والعائلات البارزة في المدن الكبرى. كان النظام الملكي يعتمد في ضمان أمنه على قوّة الشرطة جيّدة التجهيز، أكثر من اعتماده على الجيش، وكان أفراد الشرطة يجنّدون من بين القبائل الموالية. مقابل ذلك، كان الجيش اللّيبي مفتوحًا للطلبة غير المتحدّرين من عائلات النّخبة، وكان من بينهم أعضاء حركة الضبّاط الوحدويّين الأحرار ولجنتها المركزيّة.

ومثله مثل النّظام الملكي قبله، حظر مجلس قيادة الثورة الأحزابَ السياسيّة والاتحادات العماليّة المستقلّة سنة ١٩٧٠، متبنّيًا نظام الحزب الواحد على غرار مصر سنة ١٩٧١، وسمّي هذا التنظيم الاتحاد الاشتراكي العربي. إلا أنّ هذه الصيغة جرى التخلّي عنها بعد ذلك بسنتين، بسبب فشلها في تحميس وتعبئة غالبية الشعب الليبي. وفي مواجهة معارضة النخبة التقليدية وفشل الاتحاد الاشتراكي العربي، أعلن القذافي ثورته الشعبية

12 This period has not been research yet. See: J. Wright, *Libya A Modern History* (London: Croom Helm, 1983), pp. 102-107. for Libyan Jewish Israeli view see: M. Romani "The Final Exodus of Libyan Jews in 1967", *Jewish Political Studies Review*, Vol. 19, No. 3-4 (Fall 2007), pp. 1-15.

ضد البيروقراطية القديمة في خطابه الشهير في زوارة ١٥ نيسان / أبريل ١٩٧٣. وطلب من الشعب إحلال اللّجان الشعبيّة المتكوّنة من الموظّفين في مواقع العمل بدلًا من البيروقراطية العاجزة.

أدّى ابتكار القذافي إلى انقسام داخل مجلس قيادة الثورة بشأن دور اللجان الشعبيّة الجديدة وصلاحياتها. وقد عكس الانقسام داخل مجلس قيادة الثورة بسبب هذه القضايا خلافات أيديولوجية كبرى بين جناحين بشأن الاتّجاه الذي تتّخذه الثورة. واعترض الجناح التكنوقراطي الذي كان يقوده عمر المحيشي، وزير التخطيط، بأنّ الأولوية ينبغي أن تعطى للكفاءة المتمثلة في الخبراء والمختصين. في المقابل، أصرّ القذافي على التعبئة الأيديولوجية والولاء السياسيّ. وقاد عجز أعضاء المجلس عن حلّ النزاع الداخليّ إلى محاولة أعضاء مجلس قيادة الثورة بقيادة المحيشي الانقلاب على القذافي. فاستخدم القذافي تنظيمه المدنيّ القديم –من سنواته الأولى في سبها– لتعبئة مؤيّديه ضدّ خصومه. وحين وقف عبد السلام جلود، العضو الرئيس في مجلس قيادة الثورة، في صفّ القذافي، فشل الانقلاب. وفرّ عمر المحيشي إلى تونس وظلّ في المنفى في ما بعد في مصر. بعدها رسّخ القذافي سلطته. ولم يبق من أعضاء مجلس قيادة الثورة سوى أربعة أعضاءٍ في السلطة إلى جانب القذافي، وجرى حلّ مجلس قيادة الثورة.

الأسطورة وسياسة إعادة إنتاج القبليّة

تندرج التقارير والتعليقات الحاليّة المتعلقة بالانتفاضة الليبية ضمن إطار ثلاث أساطير: تسليط الضوء على القذافي، وأن التجربة الليبية مع الاستعمار الهمجي مماثلة للتجربتين المصرية والتونسية، والنظر إلى المجتمع الليبي من خلال أيديولوجيا القبلية Tribalism. لقد عانى الشعب الليبيّ من إحدى أكثر التجارب الاستعمارية وحشيّةً في أفريقيا. فقد توفّي نصف مليون ليبي خلال الحقبة الاستعمارية بين سنتي ١٩٢٢ و١٩٤٣، بمن فيهم ٦٠ ألف أسير في المعتقلات الجماعية. وجرى إسكات صدمة الاستعمار هذه وما خلّفته من ندوب خلال فترة الملكية السنوسية ما بين ١٩٥١ و١٩٦٩. وعليه يمكن للمرء أن يحاجّ بأنّ شعبوية القذافي المعادية للاستعمار ليست هاجسا استحواذيًّا (Obsession)، وإنما هي متأصّلة في التجربة الاستعمارية الحديثة التي عاناها الشعب الليبي الذي كان يحسّ بأنّ عذاباته جرى تجاهلها.

يعيش ٨٠٪ من الليبيّين في المناطق الحضريّة، أي المدن والبلدات، وقادة الانتفاضة الديمقراطية الحاليّة محامون وقضاة وصحفيون وكتّاب وأساتذة جامعيون وناشطات نسائيات وضبّاط جيش منشقّون. وصار معنى القبيلة في الريف مختلفًا عن الماضي، فالليبيّون جميعهم فاعلون في الاقتصاد، ومعدّل القراءة والكتابة في ليبيا هو بين الأعلى في أفريقيا. وهكذا، فإنّ الكلام عن القبيلة بالمعنى العضوي Generic هو محض تضليل. مع ذلك، فإنّ نقص البحوث المتخصّصة والمعرفة عن المجتمع الليبيّ الحديث ينبغي عزوهما إلى واقع أنّ ليبيا قد عُزلت وأصبحت غير متاحة للباحثين طوال العقود الثلاثة الأخيرة. إنّ قراءةً بديلةً ستعيد المجتمع إلى دائرة الضوء بغرض الإجابة عن الأسئلة الرئيسة المتعلّقة بجذور النظام ولماذا استطاع البقاء، ثمّ تجمّد، وفي النهاية فشل في المضيّ في عملية الإصلاح السياسيّ.

وصل الإصلاح إلى ذروة نجاحه بعد سنة ١٩٩٨ عند حلّ أزمة لوكربي ورفع العقوبات المفروضة على ليبيا

منذ سنة ١٩٩٢، وما أسفر عنه من تطبيع للعلاقات مع أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأميركية في ما بين ٢٠٠٣ و٢٠٠٩. المفارقة، هي أنّ النظام كان يمكنه تجنّب الانتفاضة لو أنّ هذه الإصلاحات تمّت بجدّية وتوجّهت نحو معالجة المطالب الشعبية المتعلقة بالقضايا الاجتماعية والسياسية وانتهاكات حقوق الإنسان. وبدلا من ذلك، وبإطلاق النار على المحتجّين السلميّين في بنغازي والبيضاء في ١٥ شباط / فبراير ٢٠١١، وقيام سيف الإسلام القذافي وأبيه بتوجيه ثلاثة خطابات يعلنان فيها الحرب على المحتجّين واصفين إيّاهم بأنّهم "جرذان" و"مدمنو مخدرات" وأنّهم تعرّضوا إلى غسل دماغ على يد بن لادن، نظر غالبية الليبيين إلى النظام على أنّه ميؤوس منه وأنّه قد حان وقت زواله.

دعونا ننظرْ إلى الأصول الاجتماعية للنظام. لماذا تمكّن من البقاء، ثمّ تحوّل من كونه دولة شعبوية من دول العالم الثالث إلى ديكتاتورية.

الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية هي دولة تُعرّف نفسها على أنّها دولة ثوريّة تُحكم من خلال اللجان الشعبيّة المنظّمة والمؤتمرات الشعبيّة. ومرتكزًا على اقتصاد غنيّ يمثّل النفط مصدره شبه الوحيد، وُلد النظام مع ما يسمّيه معظم الليبيين "ثورة الفاتح من سبتمبر" التي حدثت في ١ أيلول / سبتمبر ١٩٦٩. في ذلك التاريخ، أطاحت مجموعة مكوّنة من اثني عشر ضابطًا شابًّا في الجيش الليبي -ينتمون إلى فكرة الوحدة العربية الشاملة الناصريّة، ويقودهم ضابط ذو شخصية نافذة يدعى معمّر أبو منيار القذافي يبلغ من العمر ٢٧ سنة- بملكيّة الملك محمد إدريس السنوسيّ في انقلاب غير دمويّ، حين كان الملك مسافرًا خارج البلاد. كانت هذه المجموعة تمثّل لجنةً مركزية لتنظيم سرّي داخل الجيش الليبيّ يسمّى "حركة الضباط الوحدويّين الأحرار". الضبّاط الشباب الاثنا عشر الذين كانوا يتحدّرون من أقاليم البلاد الثلاثة، أعادوا تسمية أنفسهم "مجلس قيادة الثورة"، وأعلنوا قيام الجمهورية العربية الليبية، وألّفوا قيادة جماعية حتّى سنة ١٩٧٦.

سيطر مجلس قيادة الثورة على كلّ السلطات التنفيذيّة والتشريعيّة والقضائيّة، وشرع في الإشارة إلى إجراءاته الاجتماعية والسياسية على أنّها "ثورة". وعلى الرغم من مناهضته للاستعمار والشيوعيّة والفساد ودفاعه عن القوميّة العربيّة والإسلام، فإنّ مجلس قيادة الثورة لم تكن له سياسات محدّدة الخطوط، وكان دليله المرشد ثورة ١٩٥٢ المصرية. لقد مرّ المجتمع الليبيّ بتحوّلات اقتصاديّة وسياسيّة واجتماعيّة بعد سنة ١٩٦٩، إلا أنّ الحكومة الجديدة نفّذت سياساتها من دون مشاركة شعبية تُذكر. وركّز جناح القذافي في مجلس قيادة الثورة السلطات في يده في ١٩٧٦، وأخذ يجرّب خلق "مجتمع اشتراكيّ فطريّ أصيل Indigenous pastoralist socialist society"، مستفيدًا من عائدات النّفط الوفيرة وتوظيف العمالة غير الليبية التي كانت تضمّ -من بين من تضمّ- العديد من التونسيّين والمصريّين. إلا أنّه على المرء أن يتذكّر أنّ المجتمع الليبيّ في عمومه معادٍ للاستعمار ومؤيّد لحركات التحرر الوطني ومؤمن إيمانا قويًّا بالعروبة والإسلام.

لابدّ من تذكّر بعض النقاط هنا، أوّلها أنّ ثورة ١٩٦٩ بقيادة معمر القذافي لم تكن شذوذًا، مثلما يعتقد الكثير من الصحفيين والباحثين الغربيين، ولكنّها متجذّرة بقوّة في مجتمع الداخل الليبيّ من خلال الحركة السنوسية والجمهورية الطرابلسية، ضمن الإطار العامّ للثقافة الإسلامية والمؤسسات القَرابية المستقلّة استقلالًا ذاتيًّا، والخشية من الدولة المركزية، وانعدام الثقة في الغرب بناءً على التجربة المرّة تحت الحكم الإيطاليّ. كان القذافي قادرًا على التّعبير عن مقاومة الاستعمار والحسّ الوطنيّ لدى الليبيّين وإيصاله للنّاس وترجمة هذه التركة

إلى أيديولوجيا ثورية مستخدمًا لغة بسيطة يفهمها الليبيون العاديّون بسهولة. لقد استخدم القذافي نبوغه الكارزمي لتعبئة الشعب ومهاجمة معارضيه وخصومه داخل البلاد وخارجها. كان يتحدّث ويأكل ويلبس كرجل بدويّ من الدواخل، ويؤمّ المصلّين كإمام أو أمير للمؤمنين.

ولغرض إضعاف المعارضة الحضريّة بين الطلبة والمثقّفين والطبقة الوسطى الحضرية في المدن الكبرى، اتّبع النظام الجديد سياسة ثقافية قوامها "البدْونة Bedwanization" التي تعتمد الهجوم على الثقافة الحضريّة وتشجيع الطقوس البدويّة والريفيّة المرتكزة إلى القيم القبلية المتعلقة باللباس والموسيقى والأعياد، وهذا -دون شكّ- عودة إلى الماضي القديم. ونتيجة لسياسة تصفية التحضّر De-Urbanization المنهجة، فقدت مدينة طرابلس (أكثر مدن البلاد تحضّرًا وكوزموبوليتية) طابعها السابق. ومع ذلك، ظلّت الجماهيرية دولةً شعبوية حديثة. ونالت حكومة الجماهيرية تأييدًا شعبيًّا واسعا في الطبقات الدّنيا والوسطى، مكّن الحكومة من الانخراط في تغييرات اقتصادية كبرى وكذلك في البنى السياسية والاجتماعية. وقد قادت المعارضة الداخلية والخارجية للحكومة إلى مزيد من أفعال القمع ضدّ المعارضين في عقد الثمانينيات.

قوّضت المركزية Centralization المفرطة والاعتماد على الأجهزة غير الرسمية والأمنية -على حساب المؤسّسات الرسمية وحكم القانون- الإصلاحات المبكرة، وأدّت إلى أفول هذه التجربة المتعلّقة بالشعبوية السياسية الأصيلة. وتضافر المناخ العدائيّ العالميّ وانخفاض عائدات النفط منذ أواخر السبعينيّات من القرن العشرين لخلق أزمة النظام. وأكثر من ذلك، أُضعفت أو شُوّهت المؤسسات العامّة مثل المحاكم والجامعات والاتحادات والمستشفيات والمصارف. وهكذا، فإنّ ترافد الحراكين الداخلي والخارجي حوّل الأيديولوجيا من نمطها الشعبوي إلى نمطٍ تسلّطي لنظام اخْتُزل في عبادة شخصية القذافي. بدأ هذا التغيّر في فترة مبكرة بعد دخول القوّات الليبية في حرب مباشرة مع نظام حسين حبري في التشاد في حزيران / يونيو ١٩٨٣، والمواجهة مع الولايات المتحدة الأميركية سنة ١٩٨٦ التي توّجت بالقصف الجوّي الأميركي لطرابلس وبنغازي، وأصبح واضحًا وضوحًا شديدا بعد سنة ١٩٨٨، خصوصا مع موافقة مجلس الأمن الدولي سنة ١٩٩٢ (القرار ٧٤٨ في ٣١ آذار / مارس ١٩٩٢) على توقيع عقوبات على ليبيا إثر اكتشاف ما قيل إنّه دليل يربط عملاء ليبيين بحادثة تفجير طائرة "بان آم" الأميركية في رحلتها رقم ١٠٣ فوق بلدة لوكربي في سكوتلاندا.

النظام الليبي مناظر للأنظمة الأخرى المسمّاة الأنظمة الريعيّة التسلطيّة في الشرق الأوسط وأفريقيا. فالدّول المنتجة للنفط كالجزائر والعراق وسورية (آنذاك)، على سبيل المثال وليس الحصر، حاولت توزيع مؤسّسات رسمية وغير رسمية لتلبية مطالب بعض المواطنين المادّية والمعنوية مقابل قليل من الولاء والطاعة الجمّة. بعد سنة ١٩٨٦، استخدم النظام أيضًا العقوبات الجسدية والحبس والنفي الإجباري ضدّ الآلاف من المنشقّين بهدف الحفاظ على سلطته، وملأ القوى الأمنيّة بالأقارب الموثوقين والحلفاء التقليديين، أولئك الذين ارتبطت مصالحهم المادّية بديمومة حكم القذافي. واستخدم النظام كذلك إستراتيجيات الشّرعنة Legitimizing strategies بهدف التحكّم في ما يعدّه بعض علماء الاجتماع البعد "المعياري" للخضوع The normative dimension of compliance.

في الواقع، تألّف النظام الجديد من مؤسّسات وقوى مثل الدائرة الداخلية المتكوّنة من رجال الخيمة، واللجان الثورية، والصفوف القبلية، وتنظيم الرفاق الذي يضمّ معظم زملاء القذافي في الدراسة وأصدقائه قبل الثورة.

ابتكر القذافي "إعادة البناء القبلي Retribalization" وإستراتيجية فرّق تسد المنتمية إلى المؤسسات البدوية والريفية التقليدية مثل "الميعاد" و"جبر الخواطر" و"الصفوف". فمؤسسة "الميعاد" هي التقاء شيوخ القبائل من أجل تدارس قضيّة ما، و"جبر الخواطر" هي لقاء قبلي لتسوية الخلافات وجلب الوئام(١٣). كان في العادة يرسل -بصفة غير رسمية- قريبه ومستشاره لشؤون القبائل العقيد خليفة حنيش إلى هذه المؤسسات للحصول على تأييد القبائل أو إبرام المصالحات مع الخصوم. وقد كان الداخل الليبي -وبسبب ضعف الدولتين العثمانية والاستعمارية الإيطالية- قد شهد قيام التحالفات الفلاحية والبدوية، المسمّاة بـ"الصفوف" مقام إستراتيجيةٍ دفاعيّة ضدّ الدولة المركزية والتحالفات الأخرى. وأحيى النظام مؤسّسة الصفوف القديمة هذه في مواجهة المعارضة الداخلية في الجيش وفي الإقليمين الشرقيّ والجنوبيّ من ليبيا. فعلى سبيل المثال، اعتمد النّظام في ما بين ١٩٧٥ و١٩٩٣ لتجنيد الضبّاط على ثلاث قبائل: القذاذفة، والمقارحة، وورفلة. وأُسقطت ورفلة من هذا الاعتبار حين اكتُشِف سنة ١٩٩٣، التحضير لمحاولةٍ انقلابيّة قوامها الأساسي ضبّاط من ورفلة. وتنتمي زوجة القائد الثانية، صفية فركاش، إلى قبيلة قويّة هي قبيلة البراعصة المنتمية إلى قبائل السعادي، وهذه القبيلة قدّمت له قدرًا من الدّعم في موطن الملكية السنوسية. ومع نهاية التسعينيّات، أخذ القذافي يعتمد على عائلته وأبناء عمومته على رأس الأجهزة الأمنيّة.

قام النظام بتطهير الجامعات ممّا سمّي الثورة المضادّة سنة ١٩٧٦. وشمل الاستهداف الناشطين الإسلاميّين والليبراليّين واليساريّين الذين أرادوا الحفاظ على اتّحاد الطلبة مستقلًّا بعد سنة ١٩٦٤ مثلما كان تحت الملكية. وقد قام أعوان النظام بالمهامّ القذرة ضدّ المعارضين، ابتداءً بالتجنيد والإغراء وانتهاءً بالقتل مرورًا بالتخويف. وقد كافأ القذافي العديد من هؤلاء الأعوان بضمّهم إلى النخبة الحاكمة في النظام في مناصبَ مثل الوزراء، والمديرين الرئيسين والسّفراء ورؤساء الجامعات ورؤساء الأجهزة الأمنيّة.

ومع ذلك، حين واجه النظام غضب الرأي العامّ ضدّ الانتهاكات سنة ١٩٨٨، دان القذافي اللّجان الثورية على انحراف مسؤوليها عن الخطّ الثوري الصحيح، وتبيّن أنّ انتقاده هذه اللجان لم يكن سوى لفترة قصيرة. فقد ظلّت هذه اللجان تحافظ على دور في "تحريض" مؤتمر الشعب وتأطير جدول الأعمال الذي يحتوي القضايا المطروحة للنقاش. لقد أصبحت اللجان الثورية، بمقتضى الأمر الواقع، حزبًا سياسيًّا، وهذا مناقض للفكرة المثالية عن ديمقراطيّة المشاركة المبنيّة على مؤتمر الشعب واللجان الشعبيّة -كما وردت في الكتاب الأخضر- خصوصا في الوقت الذي كان فيه النظام يخشى من الانشقاق لما يعنيه من تهديدٍ لبقائه.

مع نهاية الثمانينيّات، سادت الاهتمامات غير الرسمية والأمنية النظام السياسي واستخدمت طقوس عبادة البطل بخصوص القذافي كلغة للسّيطرة الاجتماعية. وأصبحت فيما بعد راسخة في النظام. وكانت أشدّ قوى معارضة الإصلاح بأسًا، مخافة خسارة السلطة والمساءلة المحتملة عن انتهاكاتها لحقوق الإنسان بما في ذلك التعذيب والقتل ضدّ جماعات المعارضة وأفراد من النظام في العقود الثلاثة الأخيرة.

وفي مواجهة التململ السياسي والعزلة، قرّر النظام تغيير أيديولوجيته بالاتّجاه نحو أفريقيا، ورضي بالتصالح مع المجتمع الدولي من خلال قبوله بشروط الأمم المتّحدة، وفي ما بعد التخلّي عن برنامج أسلحة الدمار

13 Salahedin Hasan al-Sury, "A New System for a New State: Libyan Experiment in Statehood", Op. Cit.

الشامل من أجل بقائه[١٤]. وكإشارة على النّزعة البراغماتية والإصلاح، أصبحت السياسة في طرابلس مدفوعة باعتبارات المصالح الشخصية والوطنية، خصوصًا في ما يتعلّق بالقيام بدور موازن للمنافسين في مصر وإسرائيل وتونس والسودان والجزائر والمغرب. وينجم تغيير السياسة الليبية بين مرحلة وأخرى عن تغيّر في علاقات القوى في المنطقة والمواجهات مع الولايات المتّحدة الأميركية وفرنسا في أفريقيا. هذه العوامل مجتمعة، أجبرت النظام على تغيير سياساته أو إبرام معاهدات تحالف أو وحدة مع دول صحراوية مختلفة في أفريقيا. وقادت هذه السياسة الليبية الجديدة -التي استهدفت التصالح مع المجتمع الدولي- إلى رفع العقوبات، إلا أنّها قوّت الصراع السياسيّ في الداخل. وباختصار، فإنّ السلوك اللّيبي إزاء الدول الأفريقية الأخرى تغيّر استجابةً لتغيّرات سياسية داخلية وإقليمية ودولية.

جلبت العملية الثورية في ليبيا في العقدين الأوّلين من عمرها عدّة فوائد للّيبيّين العاديّين، من قبيل العناية الصحّية المجانية والتطوير الكبير للبنية التحتية للبلاد والتعليم المجاني تتجاوز بكثير تلك الإنجازات التي حقّقها النظام الملكي، خصوصًا بالنسبة إلى المرأة الليبيّة التي أصبحت متعلمة وفاعلة؛ وكان من النساء الوزيرات والسفيرات والطّيارات والقاضيات، في مجتمع محافظ كان معدّل الأمّية فيه ٩٥٪ سنة ١٩٥١. ومنذ سنة ١٩٩٠ أسهمت الزراعة بـ٢٪ فقط من الميزانية الوطنية، وارتفع معدّل البطالة إلى ٣٠٪. وأُضعفت مؤسّسات المجتمع المدني في ليبيا التي بدت أكثر ديمقراطية من عدّة دول خليجية في سبعينيّات القرن الماضي، أو تمّ الإجهاز عليها.

أين كان الخلل؟ ثمّة على الأقلّ ثلاث خطايا أصلية: سيادة المؤسسات الأمنية وغير الرسمية على حساب المؤسّسات الرسمية، وغياب دستور وطني، ومعاداة المأسسة Institutionalization. كما أسهمت عبادة الشّخصية والفساد؛ وإجهاض الإصلاحات السياسية؛ وتسليط الأجهزة الأمنيّة على البناء المؤسسي؛ في اغتراب الطبقتين الوسطى والدنيا، إضافةً إلى انشقاق العديد من الإصلاحيّين وضبّاط الجيش والدبلوماسيّين الذين منهم من أصبح من بين قادة الانتفاضة الديمقراطية الآن. وهكذا انتهت تجربة الجماهيرية. فلنأمل أن القادة الشّبان الشجعان الذين يقودون انتفاضة ليبيا الديمقراطية سيتعلمون من الأخطاء التي ارتكبها النظام الملكي ونظام القذافي. إنّ تحدّي بناء ديمقراطية تعدّدية ومدنيّة مستقرّة، هو تحدٍّ هائل، وخصوصًا إذا أُجّل الموضوع الأكثر إلحاحًا، ألا وهو التسوية السياسية وإنشاء هيئة إنصاف ومصالحة حقيقيّة.

14 See J. Wright, *Libya A Modern History*, Op. Cit.

المصادر والمراجع

باللّغة العربيّة

١. زارم، أحمد. **مذكراتك صراع الشعب الليبي مع الاستعمار: ١٩٤٣-١٩٦٨** (ليبيا-تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٨).

٢. التير، مصطفى عمر. **مسيرة التحديث للمجتمع الليبي** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٩١).

٣. المغيربي، محمد زاهي. **الدولة والمجتمع المدني في ليبيا** (القاهرة: إصدارات مجلة عراجين، ٢٠٠٤).

٤. كرفاع، مختار. **الحركات العمالية في ليبيا: ١٩١٩-١٩٦٩** (طرابلس: مركز الجهاد للدراسات التاريخية، ٢٠٠٠).

٥. الكبير، ياسين. **المهاجرون في طرابلس الغرب** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٢).

٦. البشتي، فوزي الطاهر. **حلم الثورة في الشعر الليبي الحديث** (طرابلس: المنشأة العامة للنشر والتوزيع، ١٩٨١).

٧. الفارسي، أم العز. **السياق المجتمعي وأثره على المشاركة السياسية للمرأة في ليبيا** (القاهرة: إصدارات مجلة عراجين، ٢٠٠٧).

باللغات الأجنبية

8. Anderson, L. *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya: 1830-1980*, (Princeton: Princeton University Press, 1986).

9. Anderson, L. "States, Peasants and Tribes: Colonialism and Rural Politics in Tunisia and Libya". Ph.D. diss. In political science, Columbia University, New York, 1980.

10. Ahmida, A. *The Making of Modern Libya: State Formation, Colonization, and Resistance* (Albany: State University of New York Press, 2009).

11. Ahmida, A. *Forgotten Voices: Power and Agency in Colonial and Postcolonial Libya* (New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2005).

12. Ahmida, A. "Colonialism, State Formation and Civil Society in North Africa: Theoretical and Analytical Problems", *International Journal of Islamic and Arabic Studies,* Vol. XI, No. 1 (1994).

13. Baldinetti, A. "Libya's Refugees, their Places of Exile, and the Shaping of their National Idea", *The Journal of North African Studies*, Vol. 8, No. 1 (2003).

14. Khadourim, M. *Modern Libya: A Study in Political Development* (Baltimore: The John Hopkins Press, 1963).

15. Khalidi, I.R. *Constitutional Development in Libya* (Beirut: Khayyat's College, 1963).

16. Romani, M. "The Final Exodus of Libyan Jews in 1967", *Jewish Political Studies Review*, Vol. 19, No. 3-4 (2007).

17. Pelt, A. *Libyan Independence and the United Nations* (New Haven: Yale University Press, 1970).

18. Al-Sury, S.H. "A New System for a New State: Libyan Experiment in Statehood, 1951-1969", In: A. Baldinetti, (ed.), *Modern and Contemporary Libya: Sources and Historiographies* (Rome: Instituto Italiano Per L'Africa et Orienete, 2003).

19. Vandewalle, D. *A History of Modern Libya* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

20. Wright, J. *Libya A Modern History* (London: Croom Helm, 1983).

يورغن هابرماس

الحداثة - مشروع لم يكتمل [١]

ترجمة: فتحي المسكيني*

يقوم النصّ التالي في أساسه على الخطاب الذي ألقيته يوم ١١ أيلول / سبتمبر ١٩٨٠ في باولسكيرش بمناسبة تسلّم جائزة أدورنو التي تمنحها مدينة فرنكفورت.

بعد الرسامين والسّينمائيين، ها هم المهندسون المعماريّون أيضًا قد أُذِن لهم الآن بدخول مهرجان البندقية. لكن صدى هذا المهرجان المعماريّ الأوّل كان مخيّبًا للآمال. والذين عرضوا في البندقية إنّما يشكّلون طليعةً بجبهات مقلوبة. فتحت شعار "حضور الماضي" ضحّوا بتقليد الحداثة، التي تركت المكان لتاريخانيّة جديدة، هي أنّ: "الحداثة بأكملها قد تغذّت من المناظرة مع الماضي، وأنّه لم يكن ممكنًا التّفكير في فرانك ليود رايت من دون اليابان، ولا في لو كوربوزيي[٢] من دون العصور القديمة والمعمار المتوسطيّ، ولا في ميس فان دير روه من دون شنكل وبيرينز..". بهذا التّعليق أسّس ناقدُ جريدة فرانكفورتر ألجيماينه (Frankfurter Allgemeine Zeitung)[٣] أطروحته، التي تحمل -فيما أبعد من المناسبة- دلالةً تشخيصيّةً للعصر: "إنّ ما بعد الحداثة تقدّم نفسها قطعًا بوصفها مضادةً للحداثة".

إنّ من شأن هذه الجملة أن تصدق على تيّار شعوريّ قد تغلغل في مسامّ كلّ الميادين الفكريّة، مؤذنًا عن مجال نظريات ما بعد التنوير وما بعد الحداثة وما بعد التاريخ..إلخ، باختصار عن نزعة محافظة جديدة.

---

* مفكر تونسي.

وعلاقة أدورنو وأثره مع هذه النزعة هي علاقة تضادّ. فقد كرّس أدورنو نفسه لروح الحداثة بلا تحفّظ، إلى درجة أنّه عند محاولة تمييز الحداثة الأصيلة عن الحداثويّة الصرفة حدَس تلك المشاعر التي تستجيب إلى هجاءٍ للحداثة. لذلك، لا يمكن البتّة أن يكون من غير الملائم أن أقدّم الشكر على جائزة أدورنو على هيئة تقصٍّ للسؤال عن وضع الوعي بالحداثة اليوم كيف هو. هل الحداثة أمرٌ أكل عليه الدهر كما يزعم ما بعد الحداثيين؟ أم أنّ ما بعد الحداثة التي تنادي بها أصوات كثيرة ليست سوى جعجعة؟ هل "ما بعد الحديث" شعار يمكن أن نضطلع تحته -من دون بهرجة- بتراث تلك الأمزجة[٤] التي نشرتْها الحداثة الثقافيّة ضدّها منذ أواسط القرن التاسع عشر؟

القدماء والمُحْدثون[٥]

إنّ من يجعل "الحداثة"[٦] تبدأ نحو عام ١٨٥٠، مثل أدورنو، إنّما ينظر إليها بعيون بودلير والفنّ الطّليعيّ. اسمحوا لي بأنْ أبيّن مفهومَ الحداثة الثقافيّة هذا من خلال نظرة موجزة على ما قبل تاريخه[٧] الطويل الذي أضاءه هانز روبارت يوس (Jauss). إنّ لفظة "حديث" قد استُعملت أوّل مرة في أواخر القرن الخامس [الميلاديّ] من أجل تمييز الحاضر -الذي أصبح في تلك اللّحظة مسيحيًّا على نحو رسميّ- عن الماضي الرومانيّ الوثنيّ. وبمضامين متغيّرة، تعبّر "الحداثة" دائمًا -من جديد- عن الوعي بحقبةٍ ما، تتحدد إضافة إلى ماضي الحقبة القديمة، من أجل أن تُتصوَّر هي ذاتها بوصفها نتيجة انتقال من القديم إلى الجديد. وذلك لا يَصْدق فقط على [عصر] النّهضة، الذي معه تبدأ الأزمنة الجديدة[٨] **بالنسبة لنا**. إنّ المرء يَعدُّ نفسه "حديثًا" أيضًا في عصر شارلمان، في القرن الثاني عشر وفي عصر التنوير - هكذا دومًا كلّما تشكّل الوعي بحقبة جديدة عبر علاقة مجدَّدة مع العصر القديم. بذلك كان **العصر القديم**[٩] يعدُّ نموذجًا معياريًّا يُنصح بمحاكاته، إلى غاية الخصومة الشهيرة بين المحدثين والقدماء، وهو ما كان يعني الخصومة مع المدافعين عن ذوق العصر الكلاسيكيّ في فرنسا أواخر القرن السابع عشر. إنّه فقط مع مُثُل الكمال التي نادى بها التنوير الفرنسيّ؛ ومع التصوّر لتقدّم لا متناهٍ للمعرفة وتدرّج نحو الأفضل اجتماعًا وأخلاقًا؛ والمستلهَم من العلم الحديث، تخلّص النظرُ شيئًا فشيئًا من الافتتان الذي كانت الأعمال الكلاسيكيّة للعالم القديم تمارسه على روح الحداثة في كل مرة. وفي نهاية الأمر، أخذت الحداثة[١٠] تبحث لنفسها -من حيث هي تقابل بين الكلاسيكيّ والرومانسيّ- عن ماض خاص في عصر وسيط مثاليّ. أمّا في مجرى القرن التاسع عشر، فقد أطلقت هذه الرومانسيّة ذلك الوعي المجذّر بالحداثة[١١]، الذي تخلّص من أيّ روابط تاريخيّة ولم يحتفظ إلاّ بالتقابل المجرّد مع التراث، ومع التاريخ في جملته.

يُعدّ حديثا منذ الآن ما يساعد راهنيّةً ما -متعلقة بروح العصر، ومتجدّدة بشكل عفوي- على البلوغ إلى العبارة الموضوعيّة. إنّ التوقيع الذي خلّفته تلك الأعمال هو الجديد[١٢] الذي يجري تجاوزه بفعل التّجديد الأسلوبيّ الذي يليه ويجرّده من قيمته. ولكن، بينما ينحدر عنصر التقليعة[١٣] (الموضة) البسيطة في الماضي، ويصبح تقليعةً قديمة، يحتفظ الحديثُ[١٤] بصلة سرية مع الكلاسيكيّ. فمنذ أمدٍ كان يُعدُّ كلاسيكيًّا ما يدوم عبر الأزمنة؛ لكن شهادة الحداثة -بالمعنى القوي- لم تعد تستمد قوتها من نفوذ حقبة ماضية، بل من أصالةِ راهنيّةٍ ماضية فحسب. إنّ هذا الانقلاب من راهنيّة اليوم إلى راهنيّة الأمس إنّما هو مدمّر ومنتج في الآن نفسه؛ إنّه -كما لاحظ ذلك ياوس- هو الحداثة ذاتها التي خلقت لنفسها كلاسيكيّتها، وهو ما يجعل من البديهيّ أن نتحدث منذئذ عن حداثة كلاسيكيّة[١٥]. لقد اعترض أدورنو على هذا التفريق بين الحداثة والحداثويّة، "لأنّه من دون المنزع الذاتيّ الذي أثاره الجديد، لن تتبلور أيضًا حداثة موضوعية". (**النظرية الإستطيقية**، ص٤٥)[١٦].

منزع الحداثة الإستطيقيّة [١٧]

إنّ منزع الحداثة الإستطيقية إنّما ارتسم محيطه الواضح مع بودلير، وكذلك مع نظريته في الفن المتأثرة بـ إدغارد آلان بو[١٨]. وقد امتد هذا المنزع ضمن التيارات الطليعيّة، وبلغ هالته آخر الأمر لدى الدادائيين في مقهى فولتير وفي السوريالية. إنّه يميل إلى التميّز عبر مواقف تكونت حول بؤرة ضرب من الوعي المتغيّر بالزمان. وهو وعي يعبّر عن نفسه من خلال المجاز المكانيّ للموقع المتقدّم، وللطليعة أيضا، التي تزحف زحفَ مستطلع في ميدان غير معروف، وتُعرّض نفسها لمخاطر لقاءات مفاجئة وصادمة، وتغزو مستقبلًا غير محتلّ بعدُ، وينبغي من ثمّة أن تتوجّه نحو بلاد لم تُمسح بعدُ وتعثر على قِبلة فيها. بيد أنّ التوجّه قُبلًا، والاستباق لمستقبل غير متعيّن وعرضيّ، وعبادة الجديد، هي أشياءٌ تدلّ في الحقيقة على تعظيم وضع راهن، يلد دومًا أزمنةً ماضيةً[١٩] جديدةً مطروحة على نحو ذاتيّ. إنّ الوعي الجديد بالزمان[٢٠]، الذي دخل أيضًا إلى الفلسفة مع برغسون، لا يعبّر عن تجربة مجتمع متحرّك، وتاريخ متسارع، وحياة يومية متقطّعة، فحسب. إذ إنّ ما يعبّر عن نفسه في الرفع من شأن ما هو انتقاليّ وعابر وزائل، وفي الاحتفاء بالنزعة الحركيّة، هو الحنينُ إلى حاضر غير ملطّخ قد انقطع مجراه. ومن حيث هي حركة سالبة لذاتها، فإنّ الحداثية "حنين إلى الحضور الحق". ذلك هو -بحسب ما يعتقده أكتافيو باز- "الموضوع السرّي لأفضل الشعراء الحداثيين"[٢١].

ذلك أيضًا ما يفسّر المعارضة المجرّدة للتاريخ، الذي فقد بذلك البنية المفصّلة والضامنة لتواصل صيرورة الترّاث. إنّ العصور المختلفة تضيّع ملامحها لصالح القرابة البطوليّة للحاضر مع الأبعد والأقرب: فيتعرّف المنحطّ على نفسه في البربريّ والمتوحش والبدائيّ بلا توسّط. إنّ النيّة الفوضويّة في كسر اتصال التاريخ إنّما تفسّر القوة الهدّامة لوعي إستطيقيّ، يتمرّد على توجّهات الترّاث في وضع المعايير[٢٢]، ويعيش من تجربة التمرّد ضدّ كلّ ما هو معياريّ، محيِّدًا الخيرَ فيما هو أخلاقيّ أو المنفعة فيما هو عملي، ومدبِّرًا بلا انقطاع جدلية اللّغز والفضيحة، مُدمنًا على فتنة هذه الخشية التي تتأتّى من أثر النزعة الدنيويّة[٢٣] - وفي الوقت نفسه من الهروب أمام عواقبه المبتذلة. هكذا تكون -بحسب أدورنو- "علامات التّخريب هي ختم الأصالة الخاص بالحداثة؛ به تنفي على نحو يائس انغلاق[٢٤] المماثل لنفسه دوما؛ وإنّ الانفجار لَـهُو أحد ثوابتها. فتتحوّل الطاقة المضادة للتقليد إلى دوامة تلتهم كلّ شيء. ومن حيث أنّ الحداثة أسطورة، فهي ترتدّ على نفسها؛ وتصبح لا زمانيّتُها كارثةَ اللّحظة التي تكسر اتصال الزمان" (**النظرية الإستطيقية**، ص٤١)[٢٥].

صحيح أنّ الوعي بالزمان[٢٦] الذي تشكّل في الفنّ الطليعيّ، ليس لاتاريخيًّا بإطلاق[٢٧]؛ بل هو يتوجّه فقط ضدّ المعياريّة الكاذبة لفهم للتاريخ مستمدّ[٢٨] من محاكاة النماذج، ولم تَّمح آثارُه عن التأويليّة الفلسفيّة لغادمير. إنّه يستخدم الأزمنة الماضية المُوضَعة[٢٩] التي جُعلت في المتناول على نحو تأريخيّ، لكنّه يتمرّد في الوقت نفسه ضدّ تحييد المقاييس التي يعتمدها علم التاريخ[٣٠] حين يحبس التاريخ[٣١] في المتحف. بهذه الروح بنى فالتر بنيامين علاقةَ الحداثة بالتاريخ من زاوية **ما بعد التاريخ**[٣٢]. إنّه يذكّر بفهم الثورة الفرنسيّة لنفسها هكذا: "هي تستشهد بروما الماضية تمامًا كما تستشهد التقليعة بلباس ماض. فالتقليعة تملك حدسَ[٣٣] الآنيّ، في حين أنّها تتحرك دومًا في أدغال القديم". وكما أنّ روما القديمة كانت بالنسبة إلى روبسبير ماضيًا مشحونًا بزمن اللحظة[٣٤]، كذلك يجب على المؤرّخ أن يدرك وضع النجوم "الذي في نطاقه دخل عصرُه الخاص في صلة مع عصر سابق محدّد تمامًا". بذلك أسّس مفهومًا للحاضر بوصفه "زمن اللحظة"، الذي حلّت فيه شظايا انتظار المسيح"[٣٥] (**الأعمال الكاملة**، مج I. ٢، ٧٠١ وما بعدها).

على أنّ منزع الحداثة الإستطيقية هذا قد صار في الأثناء باليا. صحيح أنّه قد أُنشِد مرة أخرى في الستّينيات (من القرن العشرين). لكنْ -والسبعينيات وراءنا- ينبغي أن نقرّ بأنّ النّزعة الحداثيّة لم تعد تلقى اليومَ أيّ صدى. في وقته -وليس من دون كآبة- سجّل أوكتافيو باز[٣٦]، أحد شيعة[٣٧] الحداثة: "إنّ طليعة ١٩٦٧ تكرّر أفعال وحركات طليعة ١٩١٧. نحن نعيش نهاية فكرة الفن الحديث"[٣٨]. وعلى إثر أبحاث بيتر بيرغر[٣٩] نحن نتكلم في الأثناء عن الفن "ما بعد الطليعيّ"، الذي لم يعد يخفي فشل التمرّد السوريالي. ولكن، ماذا يعني هذا الفشل؟ هل يشير إلى وداع الحداثة؟ هل ما "بعد الطليعة" لا تزال تدلّ على الانتقال إلى ما بعد الحداثة؟

على هذا النحو بالفعل يفهمها دانيال بيل[٤٠]، المنظّر السوسيولوجي المعروف وأحد المحافظين الجدد الأميركيين الأكثر تألّقا. ففي كتاب مهم، طوّر بيل أطروحة[٤١] تقضي بأنّ مظاهر الأزمة في مجتمعات الغرب المتطورة يمكن أن تُردّ إلى قطيعة بين الثقافة والمجتمع، بين الحداثة الثقافية ومتطلّبات النظام الاقتصاديّ كما الإداريّ. فإنّ الفن ما بعد الطليعيّ ينفذ إلى القيم التي توجّه الحياة اليوميّة وتصيب العالم المعيش بعدوى أسلوب النزعة الحداثيّة. فهذه [النزعة] هي المُفسِد الأكبر، الذي سلّم السلطة إلى مبدأ تحقيق الذات بلا حدود، ومطلب تجربة ذاتيّة أصيلة، والنزعة الذاتيّة لمَلَكة إحساس هائجة، ومن ثمّ أُطلق سراح حوافز مُتَعِيّة (أو لذائذية)[٤٢] لا يمكن أن تجتمع مع انضباط الحياة المهنيّة وبعامة مع الأسس الأخلاقيّة لسَير حياة معقلَنة الغايات[٤٣]. بذلك، فإنّ بيل -على نحو شبيه بما يفعله في بلادنا أرنولد غيلان[٤٤]- يلقي ذنبَ تفكّك الإتيقا البروتستانتية التي كانت تثير قلق ماكس فيبر، على "الثقافة الشقاقية"[٤٥] (أو العدوانيّة)، وذلك يعني على ثقافة تغذّي النّزعةُ الحداثيّة فيها العداوةَ ضدّ مواضعات وفضائل حياة يوميّة معقلَنة بواسطة الاقتصاد والإدارة.

كذلك، فإنّه يجب -وفقًا لهذه الصياغة[٤٦]- أن تكون بواعثُ الحداثة قد استُنفذت غاية الاستنفاذ، وأن تكون الطليعةُ قد بلغت نهايتها، فعلى الرغم من أنّها مشغولة[٤٧] دومًا بانتشارها، فهي على ذلك لم تعد خلاّقة. بذلك، فإنّ السؤال الملح طرحه على النزعة المحافظة الجديدة، هو: كيف يمكن عندئذ أن تُضفى الصلاحية على المعايير التي تضع حدودًا للإباحيّة وتعيد الاعتبار للانضباط وأخلاق العمل والتي تعارض وضع الأفراد على مستوى اجتماعي-سياسي واحد[٤٨] بواسطة فضائل المنافسة في الإنتاج[٤٩]. والحل الوحيد الذي رآه بيل هو التجديد الدينيّ، أو التعلّق بتقاليد ما تزال على الفطرة[٥٠]، محصّنة ضدّ النقد، وتمكّن من هويّات[٥١] مسبوكة على نحو واضح وتوفّر للأفراد يقينيات وجوديّة.

الحداثة الثقافيّة والتحديث الاجتماعيّ

إنّ النفوذ المتحكّم في قوى الإيمان[٥٢] لا يمكن -والحق يُقال- أن يُقتلع بضربة قدم[٥٣]. لهذا السبب، نجمت عن هذه التحليلات -وذلك بمنزلة توجيه وحيد للفعل- مسلّمةٌ كانت قد صارت قدوةً عندنا نحن أيضًا: إنّها المناظرة الروحيّة والسياسيّة مع أصحاب الحداثة الثقافيّة. وأنا سأذكر ملاحظًا متبصّرًا للأسلوب الجديد، الذي كان المحافظون الجدد قد نقشوه في الساحة الفكرية في السبعينيات: "إنّ المناظرة قد أخذت شكلًا يضع كلّ ما يمكن أن يُفهم بوصفه تعبيرًا عن ذهنية معارضة على نحو يمكن أن يختلط في نتائجه مع هذا الضرب أو ذاك من التطرّف، مثلًا أن يضع المرء رابطة بين الحداثة[٥٤] والعدميّة، بين البرامج الخيرية والسلب والنهب، بين تدخّلات الدولة والكليانيّة، بين نقد الإنفاق على التسلّح والتواطؤ مع الشيوعية، بين النزعة النسويّة والكفاح من أجل حقوق المثليّين[٥٥] من جهة، وتدمير الأسرة من جهة أخرى، بين اليسار بعامة

والإرهاب ومعاداة السامية أو حتى الفاشية. "بهذا التعليق لا يقصد بيتر شتاينفالز(٥٦) سوى أميركا، لكنّ خطوط التوازي موجودة بين أيدينا. لذلك فإنّ البعد الشخصيّ(٥٧) للشتائم الفكريّة ومرارتها -التي أشعلها هنا أيضًا في ديارنا المثقفون المناهضون للتّنوير- قلّما تُفسَّر على نحو نفسانيّ، بل بوصفها تجد علّتها -على الأرجح- في الخواء التّحليليّ لنظريات المحافظين الجدد ذاتها.

إنّ نزعة المحافظين الجدد تسحب التبعات المزعجة لتحديث رأسماليّ -مظفّر إلى حدّ ما- للاقتصاد والمجتمع على الحداثة الثقافيّة. ولأنها تطمس الروابطَ بين مسارات التحديث الاجتماعيّ المرحَّب بها من جهة، وأزمة الحوافز المرثية على طريقة كاتون(٥٨) من جهة أخرى؛ ولأنّها لا تكشف عن الأسباب الاجتماعيّة-البنيويّة للإضرابات عن العمل(٥٩) وعادات الاستهلاك ووجهات أوقات الفراغ، فقد تُلقي نزعة المحافظين الجدد على عاتق ثقافة الحداثة -مباشرةً- تبعاتٍ ما يبدو الآن في صورة نزوع إلى المتع(٦٠) وتناقص الاستعداد للقبول بالهُويّة(٦١) والطاعة، بوصفه نرجسية وتراجعًا للتّنافس في الأداء وعلى المكانة، هذا مع أنّ الحداثة لا تتدخل في هذه المسارات إلا بتوسط شديد. لذلك، فإنّه حل مكان الأسباب التي لم تُحلَّل هؤلاء المثقفون الذين مازالوا يشعرون دومًا بأنّهم مُلزَمون بمشروع الحداثة. مازال دانيال بيل(٦٢) -بلا ريب- يرى تواشجًا بين انجراف القيم البورجوازية وحماية الاستهلاك الخاص في مجتمع يغلب عليه الإنتاج بالجملة. وعلى ذلك، فإنّ هذه الحجة الخاصة لا تؤثّر فيه إلا قليلًا فيُرجع الإباحيّة(٦٣) الجديدة بالدرجة الأولى إلى انتشار أسلوب حياة كان قد تشكّل أوّل الأمر في أحضان الثقافات المضادة النخبويّة للبوهيميّة الفنيّة. وهو بذلك قد قدّم نوعًا من سوء الفهم الذي كانت الطليعة نفسها قد سقطت ضحية له، وفحواه كأنّ رسالة الفن هي أن يفي بوعد السعادة الذي قطعه على نحو غير مباشر عبْر عملية جمعنة لكيانات الفنانين التي أخذت أسلوب(٦٤) الصورة المضادة(٦٥).

بالرجوع إلى زمن نشوء الحداثة الإستطيقية، لاحظ بيل "أنّ البورجوازيّ راديكاليّ في مسائل الاقتصاد، لكنّه يكون محافظًا في مسائل الأخلاق والذوق"(٦٦). إذا صحّ ذلك، يمكن للمرء أن يفهم نزعة المحافظين الجدد بوصفها عودة إلى **نموذج** عن العقلية البورجوازيّة جرى التحقق منه. لكنّ ذلك ساذج جدًّا. إذْ أنّ حالة المزاج(٦٧) التي يمكن لنزعة المحافظين الجدد أن ترتكز عليها **اليوم**، لا تنبثق أبدًا من انزعاج من التّبعات المتناقضة لثقافة تخطّت حدودها، وفرّت من المتحف إلى الحياة. ربّ انزعاج لم يحدث بفعل مثقفين حداثويّين(٦٨)، بل يجد جذوره في ردود الفعل الموجودة على نحو أعمق إزاء تحديث اجتماعي، يبسُط - تحت ضغط مقتضيات النموّ الاقتصادي والأعمال التنظيمية للدولة- سلطانه بشكل أوسع دائمًا على أشكال الحياة المتولّدة في نطاق إيكولوجي(٦٩)، وضمن البنى التواصليّة الداخليّة للعوالم التاريخيّة الحية. وهكذا، لا تعبّر الاحتجاجات الشعبويّة الجديدة عن المخاوف واسعة الانتشار من تدمير الوسط العمرانيّ والطبيعيّ، وتدمير أشكال العيش معا(٧٠) إلاّ على نحو أكثر حدّة. إنّ بواعث الانزعاج والاحتجاج المتعددة إنّما تنبع في كل مكان يقوم فيه تحديث أحاديّ الجانب مرسوم بحسب مقاييس المعقوليّة(٧١) الاقتصاديّة والإداريّة باقتحام ميادين الحياة التي تتركّز على مهام التقليد الثقافيّ والاندماج الاجتماعيّ والتربية، ومن ثمّ تتأسّس على مقاييس **أخرى**، لا سيّما على تلك التي تقتضيها معقوليّة تواصليّة. والحال أنّ هذه المسارات الاجتماعية تُعرض عنها نظريات(٧٢) المحافظين الجدد؛ إنّها تُسقط الأسباب التي لا توضّحها على سطح(٧٣) ثقافة هدّامة على نحو عنيد وعلى المدافعين عنها.

وبلا ريب، فإنّ الحداثة الثقافيّة تنتج أيضًا معضلاتها **الخاصة**. وإنّها بهذه تستشهد المواقف الفكريّة، التي

إمّا أنّها تدعو إلى ما بعد الحداثة[٧٤] أو توصي بالرجوع إلى ما قبل الحداثة[٧٥]، أو أنّها ترفض الحداثة على نحو جذري. وبمعزل عن تبعات مشاكل التحديث **الاجتماعيّ**، تعرض **كذلك** -من طريق **نظرة باطنيّة** إلى التطوّر الثقافيّ- بواعث على الشكّ في مشروع التنوير واليأس منه.

مشروع التنوير

إنّ لفكرة الحداثة أواصر وثيقة مع تطوّر الفن الأوروبيّ؛ لكنّ ما سمي "مشروع التنوير" لا يبرز للعيان إلاّ متى أقلعنا عن الاقتصار على الفن الذي نمارسه إلى حدّ الآن. لقد وصف ماكس فيبر الحداثة الثقافيّة بالقول إنّ العقل الجوهريّ الذي عبّر عن نفسه من خلال رؤى العالم الدينيّة والميتافيزيقيّة قد انقسم إلى ثلاث لحظات لا يُمسَك بها مجتمعةً إلاّ على نحو صوريّ (عبر صورة التعليل الحجاجيّ). ومن حيث أنّ رؤى العالم تنهار، وتتفتّت المشاكل التقليدية على وجه الخصوص من زاوية نظر الحقيقة والصّحة المعياريّة والأصالة أو الجمال حتى يمكن أن تُعالج تواليًا **بوصفها** مسألة معرفة **وبوصفها** مسألة عدالة ثم **بوصفها** مسألة ذوق، فقد بلغ الأمر في العصور الجديدة إلى التفريق بين دوائر قيم للعلم والأخلاق والفن. وضمن منظومات العمل الثقافية التي تهمّها، تَمَأسست[٧٦] النّقاشات العلميّة والبحوث النظريّة الحقوقيّة -وإنتاج الفن ونقد الفن- بوصفها من شأن المتخصصين. ويؤدي الاشتغال المحترف على الإرث الثقافيّ إلى بروز القوانين الخاصة بمركّب المعرفة[٧٧] الذهنيّ-الأداتيّ، والأخلاقيّ-العمليّ، والإستطيقيّ-التعبيريّ. انطلاقًا من ذلك، يوجد أيضًا تاريخ **داخليّ** للعلوم ولنظرية الأخلاق والحق وللفن؛ وتلك لا ريب ليست تطورات خطية، لكنّها مسارات تعلّم. هذا جانب من الأمر.

أمّا من الجانب الآخر، فإنّ المسافة بين ثقافات الخبراء والجمهور الواسع قد أخذت في النموّ. إنّ ما تنمّيه الثّقافة عبر الاشتغال والتفكّر المتخصّصين لا يبلغ إلى حيّز الممارسة اليوميّة **دفعةً واحدةً**[٧٨]. تهدد العقلنة[٧٩] الثقافيّة على الأرجح **بإفقار** عالم الحياة[٨٠] الذي جُرّد من قيمته في جوهر تقليده.

إن مشروع الحداثة الذي صاغه فلاسفة التّنوير إبّان القرن الثامن عشر إنّما يتمثّل حاليا في تطوير بلا هوادة للعلوم المُمَوْضِعة[٨١] وأسس الأخلاق والحق ذات البعد الكونيّ والفنّ المستقل وفقًا لخاصية كل منها، ولكن في الوقت نفسه أيضًا أن نسرّح القدرات الذهنيّة التي تتجمّع على هذا النحو من أشكالها الباطنيّة العليا ونجعلها مفيدةً للممارسة، بمعنى التهيئة العقليّة لشروط البقاء.

كان منوّرون[٨٢] من أمثال كوندورسي[٨٣] ما يزالون على الأمل المفرط في أنّ الفنون والعلوم لا تعزّز التحكّم في قوى الطبيعة فحسب، بل تعزز أيضًا فهمَ العالم وفهم الذات والتقدمَ الأخلاقيّ وعدالةَ المؤسسات الاجتماعيّة، بل حتى سعادةَ الإنسان. ولم يخلّف القرن العشرون من هذا التّفاؤل شيئًا كثيرا. لكنّ الإشكال بقي على حاله. ومن بعدُ كما من قبلُ، انقسمت العقول بشأن ما إذا كان عليها أن تتشبّث بمقاصد التّنوير، مهما كان مكسورًا، أو ما إذا كان عليها أن تنفض يديها من مشروع الحداثة. هل عليها أن ترغب، مثلا، في أن ترى كيف يجري سدّ الطريق أمام القدرات الذهنيّة، بقدر تعارضها مع التقدم التقنيّ والنموّ الاقتصاديّ والتصرّف المُعقلَن، بحيث أنّ الممارسة الحيويّة التي تحيل على تقاليد جرى تعميتها، إنّما تبقى غير ممسوس بها على الأقلّ؟

حتى بين الفلاسفة الذين يشكّلون اليوم ضربًا من **الجبهة الخلفيّة للتنوير**[٨٤] فإنّ مشروع الحداثة قد تفتّت على نحو غريب. إنّهم لا يثقون أبدًا إلاّ في واحدة من اللّحظات التي ميّز بها العقلُ نفسه في كل مرة. إنّ بوبر[٨٥] - وأعني منظّرَ المجتمع المفتوح، الذي لم يقبل إلى حدّ الآن أن يستوعبه المحافظون الجدد- يتمسّك بالقوّة الفاعلة المنوّرة للنقد العلميّ[٨٦] في الميدان

السياسيّ؛ أمّا الثّمن الذي دفعه فهو ريبيّة أخلاقيّة ولامبالاة واسعة إزاء الميدان الإستطيقي. ويعوّل بول لورنزن[٨٧] من جانبه على التأثير الإصلاحيّ الذي يحدثه بناءُ لغة اصطناعيّة في الحياة، يحقق ضمنها العقلُ العمليّ صلاحيته؛ لكنّه بذلك قد قنّن وجهة العلوم ضمن السّبل الضّيقة للتبريرات التي من جنس التبريرات الأخلاقيّة والعمليّة، كما أهمل تمامًا العنصر الإستطيقي. وعلى العكس من ذلك، فإنّ مزعم العقل الحادّ قد انكفأ على الحركة الاتهاميّة للأثر الفنيّ الباطنيّ، في حين أنّ الأخلاق غير قادرة على التأسيس، ولم يبق للفلسفة من مهمّة سوى أن تُحيل -بواسطة خطاب غير مباشر- على المضامين النّقدية المتوارية في الفنّ.

إنّ التمييز بين العلم والأخلاق والفنّ الذي بواسطته خصّص ماكس فيبر عقلانيّة الثقافة الغربيّة، إنّما يعني **في الوقت نفسه**[٨٨] أنّ قطاعات -يجري العمل فيها على أساس الاختصاص- قد أصبحت مستقلّةً وانفصلت عن تيّار من التقاليد. وتابع هذا التيار تشكّله على نحو فجّ في نطاق تأويليّة البراكسيس اليومي. هذا الانفصال هو المشكلة التي تنجم عن القوانين الخاصة بدوائر القيم التي جرى تمييزها؛ وهي التي أدّت أيضًا إلى المحاولات الفاشلة لـ"تجاوز"[٨٩] ثقافة الخبراء. وذلك أمر أفضل ما يُستقرأ في الفن [..].

التجاوز الكاذب للثقافة

حقّا، لم يكن حقّ الفن في الوجود ليوضَع موضع سؤال السوريالية لو لم يكن الفن الحديث يتضمّن أيضًا -وعلى وجد التحديد- وعدًا بالسعادة، يخصّ "علاقتَه بالكلّ". لدى شيلر[٩٠]، كان هذا الوعد -الذي يعبّر بلا ريب[٩١] عن الحدس[٩٢] الإستطيقي، لكنّه لا يفي به- ما يزال يأخذ الهيئة الصّريحة لطوباوية[٩٣] تَرنُو إلى ما وراء الفنّ. ويبلغ خطّ الطوباوية الإستطيقية هذا إلى حدّ الاتّهام الذي رفعه ماركوزه في شكل نقد أيديولوجي، للطابع "الإيجابيّ" للثقافة. بيد أنّ طوباوية التصالح كانت قد انقلبت لدى بودلير نفسه -الذي عاود وعد السعادة[٩٤] [هذا]- إلى انعكاس[٩٥] نقدي للطابع غير المتصالح للعالم الاجتماعيّ. إنّ الوعي بذلك يزداد إيلامًا بقدر ما يبتعد الفنّ عن الحياة، وينعزل في استقلال كامل يُطلب فلا يُدرك[٩٦]. كذلك ينعكس هذا الألم في السأم اللاّمتناهي للمطرود الذي يتماهى مع جامعي الخرق[٩٧] في باريس.

من طريق مثل هذه المسالك العاطفية تتجمّع الطاقات المتفجّرة، التي تقود في نهاية الأمر إلى الانتفاضة، إلى المحاولة العنيفة لشقّ دائرةٍ للفن ليست مكتفيةً بنفسها إلاّ في الظاهر وفرض المصالحة بواسطة هذه التضحية. لقد رأى أدورنو جيّدًا لِمَ كان مشروع السوريالية "ينفي الفنّ، من دون أن يَمكّنه مع ذلك أن يتخلّص منه" **(النظرية الإستطيقية**، ص ٥٢). إنّ كلّ محاولات تذليل الفجوة بين الفن والحياة، الخيال والبراكسيس، الظاهر والواقع؛ وإغفال الفرق بين المصطنع والموضوع المفيد، بين المنتوج وما نعثر عليه، بين التشكيل[٩٨] والحركة العفوية؛ وإنّ المحاولات التي تعلن كلَّ شيء فنًّا، وكلَّ شخص فنّانًا؛ وتبطل كلّ المقاييس، وتساوي بين الأحكام الإستطيقية والتعبير عن معيش ذاتيّ - يمكن أن تُفهم المساعي التي حُلّلت جيدًا في هذه الأثناء، بوصفها تجارب بلا معنى[٩٩]، هي رغم أنفها[١٠٠] لا تفعل على وجه التحديد سوى أن تنير بحدّة بنى الفن التي كانت تسعى إلى أن تنقضها: مجال[١٠١] الظهور، تعالي الأثر، الطابع المركّز والتخطيطيّ للإنتاج الفنّي وكذلك المنزلة المعرفيّة للحكم الذوقيّ[١٠٢]. إنّ محاولة تجاوز الفنّ على نحو جذري هي في الحقيقة تضع في موضعها الصحيح -على نحو لا يخلو من السخرية- تلك المقولات التي كانت الإستطيقا الكلاسيكيّة قد طوّقت بها حقل الموضوع الذي يخصها؛ ومن دون شكّ في أنّ هذه المقولات نفسها قد تغيّرت في الأثناء.

رسّخ فشل التمرّد السوريالي الخطأ المضاعف لتجاوز كاذب؛ أوّلًا حين دمّرت أوعيةً[١٠٣] فضاء ثقافي تطوّر بذاتيّته[١٠٤]، وساحت المضامين؛ لم يبق من المعنى الذي جُرِّد من جلالته والشكل الذي مُحِيت بنيته بقيةٌ أبدًا، ولا يتمخّض عن هذا الكسر أيّ فعل تحريري. لكنّ الخطأ الثاني أخطر نتائجًا، ففي الممارسة التواصليّة اليوميّة ينبغي أن تتداخل الدلالات المعرفيّة والآمال[١٠٥] الأخلاقيّة والتعابير والتقويمات؛ كذلك تحتاج عمليات التفاهم[١٠٦] في عالم الحياة إلى تراث ثقافيّ **بكلّ مداه**، لهذا السبب فإنّه لا يمكن لليوميّ المعقلَن أن يُخلَّص من جمود التفقير الثقافيّ بأنْ يتمّ فتحُ حقل ثقافي **ما** بالعنف، مثل الفن، وإنتاج صلةٍ له **مع أحد** أنساق المعرفة المختصة. من هذه الطريق قد يمكن في أفضل الأحوال أن نعوّض تحيّزًا **ما** وتجريدًا **ما** بواحد آخر.

إنّ لبرنامج التجاوز الكاذب للفن وممارسته غير الموفّقة أشكالًا موازيّة في حقول المعرفة النظريّة والأخلاق، غير أنّها أقلّ وضوحًا. أجل، إنّ العلوم من جهة، ونظريات الأخلاق والحقوق من جهة أخرى، قد أصبحت مستقلةً على نحو مماثل لما وقع للفن. لكنّ هاتيْن الدائرتيْن تبقيان في ارتباط مع أشكال مختصة من الممارسة: واحدة مع التقنية التي اصطبغت بالعلم، والأخرى مع ممارسة إداريّة، منظّمة على نحو حقوقيّ، وتابعة في أسسها إلى تبريرات أخلاقيّة. وعلى ذلك، فإنّ العلم الذي صار مؤسسةً والنقاش[١٠٧] العمليّ-الأخلاقيّ المنفصل في نطاق المنظومة الحقوقيّة قد ابتعدا عن الممارسة المعيشة إلى حدّ أصبح ممكنا فيه أن ينقلب برنامج **التنوير** هنا أيضًا إلى [برنامج] **التجاوز**.

فمنذ أيام الهيغليين الشبان، شاعت عبارة تجاوز الفلسفة. ومنذ ماركس، طُرِح السؤال عن العلاقة بين النظرية والممارسة. لا ريب في أنّ المثقفين كانوا هذه المرة[١٠٨] قد ارتبطوا بالحركة العماليّة. وفقط في دوائر هذه الحركة الاجتماعيّة، كانت مجموعات حزبيّة قد عثرت على فضاء مناسب لمحاولاتها تنفيذ برنامج تجاوز الفلسفة كما نفّذ السورياليون معزوفةَ تجاوز الفن. ومن تبعات الدغمائية والتشدّد الأخلاقيّ يتجلّى الخطأ ذاته هنا كما هناك[١٠٩]: لا يمكن أن يكون شفاء[١١٠]ممارسة يوميّة مشيّأة – وقائمة على تواطؤ عفوي للمعرفيّ مع العمليّ-الأخلاقيّ والتعبيريّ-الإستطيقيّ – من خلال الاتصال في كل مرة[١١١] **بواحد** من الحقول الثقافيّة التي فُتحت بواسطة العنف. كذلك، يجب ألاّ يقع خلطُ المخاض[١١٢] العمليّ والتجسيد المؤسّساتيّ للمعرفة المراكَمة في العلم والأخلاق والفن مع نسخة ما من سلوك الحياة الخاص بمُمثّلي هذه الدائرة من القيم، الخارجين عن الحياة اليوميّة – مع أيّ تعميم للقوى الهدّامة التي عبّر عنها كل من نيتشه وباكونين وبودلير في صلب وجودهم.

بلا ريب، يمكن للنشاطات الإرهابيّة[١١٣] أن ترتبط في بعض المواقف بتغليب[١١٤] واحدة من اللحظات الثقافيّة في كل مرة، بالجنوح إلى جعل السياسة ضربًا من الإستطيقا[١١٥] مثلًا، أو الاستعاضة عنها بالتشدّد الأخلاقيّ أو إخضاعها لدغمائيّة مذهب ما.

بيد أنّ هذه الروابط[١١٦] التي يمكن تصوّرها بمشقّة، لا يجب أن تدفعنا إلى "ثلب" مقاصد تنوير لا يمكن تطويعه بوصفها وليدةَ "عقل إرهابيّ"[١١٧]. إنّ من يجمع بين مشروع الحداثة وحالة الوعي والأعمال التي هي أقرب إلى فرجة عموميّة لإرهابيّين أفراد، لا يتصرّف بأقلّ طيشًا[١١٨] ممّن يريد أنّ يعلن الإرهابَ[١١٩] الأطول أمدًا والأكبر حجمًا غير المسبوق، والذي يُمارَس في الظلام، في أقبية الشرطة العسكريّة والسريّة، في المعتقلات ومارستانات الطبّ النفسيّ، بوصفه علّة وجود[١٢٠] الدولة الحديثة (وهيمنتها الشرعيّة الوضعيّة المفرَغة من محتواها)، وذلك فقط بسبب أنّ هذا الإرهاب يستخدم وسائل الإكراه التي يستعملها جهاز الدولة.

بدائل عن التجاوز الكاذب للثقافة (١٢١)

إنّ قصدي أنّ الواجب كان على الأرجح أن نتعلّم من حالات التّيه التي صاحبت مشروع الحداثة، ومن أخطاء مشاريع التجاوز المغرورة، بدلًا من أن نتخلّى عن الحداثة ومشروعها. وربما كان من الممكن متى اتخذنا التلقّي الفنّي مثلًا أن ننبّه على الأقلّ إلى **السبيل**(١٢٢) إلى مخرج من معضلات الحداثة الثقافيّة. فمنذ نقد الفن الذي تطوّر في نطاق الرومانسية، وُجدت نزعات متضاربة ترسّخت على نحو أكثر حدّة مع انبجاس التيّارات الطليعيّة: إنّ نقد الفنّ يطالب تارةً بِدوْر التكملة المنتِجة للأثر الفنيّ، وطورًا بدور المنافح عن حاجة التأويل الخاصة بالجمهور الواسع.

لقد وجّه(١٢٣) الفنّ البورجوازي التوقعين التاليين لمن كان يخاطبهم جميعًا: تارةً يجب على الجاهل بأصول الصناعة(١٢٤) المتمتّع بالفنّ أن يجعل من نفسه خبيرًا، وطورًا يحقّ له أن يسلك سلوك العارف، ويربط التجارب الإستطيقية بمشاكل حياته الخاصة. ربّما أنّ هذا النوع الثاني من التلقّي -البريء في ظاهره- قد خسر جذريّته بالتحديد من جهة أنّه بقي على نحو غير واضح حبيس النزعة الأولى.

لا ريب في أنّ الإنتاج الفني يصبح ضحلًا -من حيث الدلالة- حين لا يُمارَس بوصفه عملًا مختصًّا بمشاكل مخصوصة، وشأنًا راجعًا للخبراء، بقطع النظر عن أيّ حاجات خارجة عن الميدان. بذلك يتفق الجميع (بما في ذلك النّقاد الذين هم متلقّون من أهل الصناعة) على أنّ المشاكل قيد الدرس مستخرَجة بالنظر إلى صلاحيّة مجرّدة جدُّ محددة. لكنّ هذا التحديد الحاد، وهذا التركيز الحصريّ على بُعد واحد، إنّما ينكسر ما إنْ تكون التجربة الإستطيقية ملتمَسة(١٢٥) من تاريخ حياة فردية أو مجسَّدة في شكل حياة جماعية. [...]

إنّ الربط من جديد -على نحو مدقّق- بين الثقافة الحديثة وممارسة يومية منصرفة إلى تقاليد حية لكنّها مفقَّرة من طرف نزعة سلفية بسيطة، لن ينجح إلاّ حين يمكن **أيضًا** توجيه التحديث الاجتماعيّ نحو سبل **أخرى** غير رأسماليّة، وحين يمكن لعالم الحياة أن يطوّر من نفسه مؤسّسات تحدّ من الحركية (الديناميكية) الخاصة لنظامي العمل الاقتصاديّ والإداريّ.

ثلاث نزعات محافظة

وإذا لم أكن مخطئًا، ليست بوادرُ ذلك طيّبة. لقد نشأ مناخ في كامل العالم الغربيّ تقريبًا، شجّع التيّارات الناقدة للنزعة الحداثيّة. ههنا تُستخدم خيبةُ الأمل(١٢٦) التي تركتها المشاريعُ المنهارة لغرض التجاوز الكاذب للفن والفلسفة وراءها، وتُستخدم معضلاتُ الحداثة الثقافيّة، وقد صارت منظورة، بوصفها ذريعة للمواقف المحافظة. دعوني أميّز بعجالة النزعةَ المضادّة للحداثة(١٢٧) لدى المحافظين الشبان عن نزعة ما قبل الحداثة(١٢٨) عند المحافظين الشيوخ، وأخيرًا عن مذهب ما بعد الحداثة(١٢٩) الخاص بالمحافظين الجدد.

فالمحافظون الشبان قد خصّوا أنفسهم(١٣٠) بالتجربة الأساسية للحداثة الإستطيقية، بالكشف عن ذاتيّة مسلوبة المركز، ومحرَّرة من كلّ تحديدات الإدراك والغائيّة وكلّ أوامر العمل والمنفعة، وقطعوا من خلالها مع العالم الحديث. وأرسوا بواسطة الموقف الحداثيّ دعائم حداثة مضادّة لا تقبل التصالح(١٣١). إنّهم يصرفون القوى العفويّة للمخيّلة وتجربة الذات والوجدان إلى البعيد والعتيق، ويعارضون العقلَ الأداتيّ على نحو مانويّ بمبدأ لا يولج إليه إلاّ ذِكرًا، أكان إرادة القوة أم السيادة، الوجود أم قوة العنصر الشعريّ الديونيزوسيّ. وهذا الخطّ يمتدّ في فرنسا من جورج بطاي عبْر فوكو إلى ديريدا. وفوق الجميع، تحلّق بالطبع روح نيتشه الذي بُعث من جديد في السبعينيات [من القرن العشرين].

ولا يسمح **المحافظون الشيوخ** بأن تصيبهم عدوى الحداثة الثقافيّة أبدا. وهم يتابعون بحذر تداعي العقل الجوهريّ، وتفرّقَ العلم والأخلاق والفنّ، والفهمَ الحديث للعالم ومعقوليّته التي لا تعدو أن تكون إجرائيّة فحسب، وينصحون بعودة إلى مواقف **ما قبل** الحداثة (حيث كان ماكس فيبر قد رأى سقوطًا من جديد في المعقوليّة الماديّة). إنّ نجاحًا معيّنًا قد تحقّق، بخاصة مع الأرسطية الجديدة التي يستهويها اليوم تجديدُ العهد مع إتيقا كسمولوجية من خلال إشكالية البيئة. من هذا الخطّ الذي يأتي من ليو شتروس[١٣٢]، تقع على سبيل المثال الأعمال الهامة لهانس جوناس[١٣٣] وروبارت شبيمان[١٣٤].

وأمّا **المحافظون الجدد**، فهم يتعاملون إزاء فتوحات الحداثة بالطريقة الأكثر إيجابًا. هم يرحّبون بتطوّر العلم الحديث، طالما لا يتخطّى دائرته الخاصة إلاّ كي يدفع التقدّم التقنيّ والنموّ الرأسماليّ والإدارة العقلانيّة[١٣٥] إلى الأمام. في ما عدا ذلك، هم ينادون بسياسة نزع فتيل[١٣٦] القوى المتفجّرة للحداثة الثقافيّة. وتنصّ أطروحةٌ على أنّ العلم متى فهمه المرء على نحو صحيح، أصبح بلا أيّ دلالة[١٣٧] بالنسبة إلى كيفية التوجّه في العالم المعيش. وتوجد أطروحة أخرى تقول إنّ السياسة ينبغي -بقدر الإمكان- أن تُترَك حرّة إزاء مقتضيات التبرير الأخلاقيّ-العمليّ. وتعلن أطروحةٌ ثالثة المحايثةَ المحضة[١٣٨] للفنّ، وتنكر عليه مضمونه[١٣٩] الطوباوي، وتحتجّ بطابعه الظاهريّ[١٤٠] من أجل عزل التجربة الإستطيقية في نطاق [الحياة] الخاصة. ويمكن للمرء أن يذكر فيتغنشتاين[١٤١] بالنسبة إلى الأطروحة الأولى، وكارل شميت[١٤٢] عن الوسطى، وغوتفريد بان[١٤٣] عن الأطروحة الأخيرة، بوصفهم شهودًا على ذلك. بهذا التحديد القطعي للعلم والأخلاق والفنّ في نطاق دوائر مستقلة ومقطوعة عن العالم المعيش ومُدارَة وفقًا للاختصاص، لن يتبقّى من الحداثة الثقافيّة إلاّ ما يجب أن نحصل عليه عند التخلّي عن مشروع الحداثة. ومن أجل شغل الموضع الذي صار شاغرًا، يقع رصد تقاليد تظلّ معفاة من مطالب التأسيس. وفي الحقيقة، ليس من المؤكّد أن نرى كيف يجب على هذه التقاليد أن تستمرّ[١٤٤]، اللّهمّ إلاّ تحت حماية وزراء الشعائر[١٤٥].

إنّ هذا التصنيف هو _مثل كلّ تصنيف آخر- ضرب من التبسيط؛ لكنّه بالنسبة إلى تحليل المناظرة الروحيّة-السياسيّة اليوم قد لا يكون عديم الجدوى تمامًا. كَمْ أخشى أن تنتشر أفكار مضادّة الحداثة، وقد أُضيفت إليها جرعة من ما قبل الحداثة، في أوساط الخضر[١٤٦] والجماعات البديلة[١٤٧]. ففي التغيّر الحاصل في وعي الأحزاب السياسيّة، أخذ يبرز -في المقابل- نجاحُ نزعة الارتداد[١٤٨]، بمعنى تحالف ما بعد المحدثين مع ما قبل المحدثين. وعلى ما يبدو لي، لا أحد من الأحزاب يحتكر قذْفَ المثقفين أو موقف المحافظين الجدد. ولهذا لدي أسباب وجيهة [..][١٤٩] لأنْ أكون شاكرًا للروح الليبراليّة التي تمنحني بها مدينة فرانكفورت جائزةً قد ارتبطت باسم أدورنو، باسم ابن لهذه المدينة، طبع - كفيلسوف وكاتب، وعلى نحو لا ثاني له في ألمانيا الفيدرالية- صورة المثقف، وصار نموذجًا للمثقفين.

الهوامش

١ تُرجم هذا النص من المصدر التالي:
J. Habermas, " Die Moderne – ein Unvollendetes Projekt ", In: *Kleine Politische Schriften I-IV, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp*, 1981, S. 444-464
وجرت أيضًا مقارنة النص بالترجمة الفرنسيّة التي أعدّها جيرار رولي منذ ١٩٨١ ونشرها في:
" La Modernité : un Projet Inachevé ", In : *Critique*, No. 413 (1981), pp. 950967.
ونحن نشير إلى أنّ المترجم الفرنسيّ قد أسقط هوامش هذا المقال. ومن أجل ألاّ يقع الخلط بين هوامش المؤلف والهوامش التي تتطلبها هذه التّرجمة العربيّة، فقد ارتأينا أن نميّز هوامش المؤلف بعبارة: NOTE 1, 2 ,... (هامش ١، ٢،.. وهكذا)، تاركين كتابتها في لغتها الأصلية.

2 *Le Corbusier.*

3 Note 1: W. Pehnt, *Die Postmoderne als Lunapark*, FAZ vom 18.8.1980, S. 17.

٤ اللفظ الألماني هو "Stimmungen" وهو لا يعني "ردّ الفعل" المحض (réaction) كما يقترح المترجم الفرنسي، بل الأمزجة والآراء والأصوات والأحوال الوجدانيّة.

5 *die Neuen*.

6 die Moderne.

7 Note 2 : Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Moderne, in: H. R. Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation*, Ffm. 1970, 11 ff.

8 die Neuzeit.

9 die *antiquitas*.

10 die Moderne.

11 Modernität.

12 das Neue.

13 das Modische.

14 das Moderne.

١٥ العبارة هي "klassischer Moderne"، ولذلك فالمترجم الفرنسي قد قلب العبارة هكذا "un classicisme moderne".

١٦ عن المقطع المشار إليه، يمكن الرجوع إلى الترجمة الفرنسية:
T. W. Adorno, *Théorie esthétique*, Trad. De l'allemand par Marc Jimenez (Paris : Klincksiek, 1995), p. 49.

١٧ Gesinnung. نلاحظ أنّ المترجم الفرنسي يثبّت "قناعة" (conviction)، في حين أن الكلمة الألمانية تحتمل معاني عديدة أخرى: "طريقة تفكير" أو نظر، "استعدادات فكرية"، "مشاعر"، "ذهنية"، "نزعة"، "رأي" (سياسي)، "خُلق"، "نية"، "روح".. وقد حاولنا أن نقف قريبًا من بنية اللفظ الألمانيّ التي تحتوي على معنى "النزوع" والميل، لا سيما في سجلّ إستطيقي.

18 E. A. Poe.

١٩ يستعمل هابرماس لفظة "الماضي" في الجمع (Vergangenheiten) وهو ما يعسّر الترجمة وما دفع المترجم الفرنسي إلى تفادي مجاراته.

٢٠ das neue Zeitbewußtsein. نلاحظ أنّ المترجم الفرنسي يثبّت "الوعي الجديد بالحاضر" وليس بالزمان. وهو ليس ضروريًّا.

21 Note 3: *Essays*, Bd. 2, 159.

22 die Normalisierungsleistungen von Tradition.

23 Akt der Profanierung.

24 die Geschlossenheit.

٢٥ يمكن أن نعثر على المقطع المشار إليه في الترجمة الفرنسية:
T. W. Adorno, *Théorie esthétique*. Op. cit. p. 45.

٢٦ نلاحظ أنّ المترجم الفرنسي قد غيّر عبارة "الوعي بالزمان" ("das Zeitbewußtsein") بعبارة " الوعي بالحاضر". وهو غير ضروري.

27 schlechthin.

28 geschöpften.

29 objektivierten Vergangenheiten.

30 der Historismus.

31 die Geschichte.

32 posthistoristisch.

33 die Witterung.

34 Jeztzeit.

35 messianischen.

36 Octavio Paz.

37 Parteigänger.

38 Note 4 : *Essays*, Bd. 2, 329.

39 Peter Berger.

40 Daniel Bell.

41 These.

42 hedonistische.

43 zweckrationalen.

44 Arnold Gehlen.

٤٥ adversary culture. بالإنجليزية في النص.

46 Lesart.

47 begriffen.

48 sozialstaatlichen Nivellierung.

49 Leistungskonkurrenz.

50 naturwüchsige.

51 Identitäten.

52 Glaubensmächte.

٥٣ استعمل هابرماس هنا تعبيرًا جاهزًا هو " etwas aus dem Boden stampfen " وهو يعني على وجه الدقة " استخرج شيئًا من الأرض بضرب قدمه".

54 Modernität.

55 Homosexuellen.

56 Peter Steinfels.

57 Personalisierung.

٥٨ catonisch. نسبة إلى Caton.

٥٩ Arbeitseinstellungen. وعلينا التنبيه إلى أنّ المترجم الفرنسي قد اقترح " تقسيم العمل"، فربما قرأ Arbeiteinteilung بدلًا من Arbeitseinstellung.

60 Hedonismus.

61 Identifikation.

62 Daniel Bell,

63 Permissivität.

64 stilisierten.

65 Gegenbild.

66 Note 5 : D. Bell, The Coming of Post-Industrial Society, New York, 1973. p. 17.

67 Stimmungslage.

68 modernistischen.

69 in die Ökologie.

70 Formen des humanen Zusammenlebens.

71 Rationalität.

٧٢ Lehren. لفظة ساقطة في الترجمة الفرنسية.

٧٣ die Ebene. لفظة ساقطة في الترجمة الفرنسية.

74 eine Nachmoderne.

75 Vormerderne.

76 institutionaliesiert.

77 Wissenskomplexes.

78 ohne weiteres.

79 Rationalisierung.

80 die Lebenswelt.

81 objektivierenden.

82 Aufklärer.

83 Condorcet.

84 eine Nachhut der Aufklärung.

85 Popper.

٨٦ wissenschaftlichen Kritik، عبارة سقطت في الترجمة الفرنسية.

87 Paul Lorenzen.

88 gleichzeitig.

89 aufzuheben.

90 Schiller.

٩١ zwar (لفظة أسقطت في الترجمة الفرنسية).

92 Anschauung.

93 Utopie.

٩٤ promesse de bonheur عبارة أتت بالفرنسية في النص الألماني.

95 Widerspiegelung.

96 Unberührbarkeit.

97 Lumpensammlern.

98 Gestaltung.

99 als Nonsense-Experimente.

١٠٠ wider Willen. عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية.

101 das Medium.

102 Note 6 : D. Wellershoff, *Die Auflösung des Kunstbegriffs*, Frankfurt, 1976.

103 die Gefäβe.

١٠٤ eigensinnig. يبدو أنّ المترجم الفرنسي قد ابتعد عن القصد النقدي في النص.

105 Erwartungen.

١٠٦ Verständigungsprozesse. يكتفي المترجم الفرنسي إلأى الإشارة إلى "الفهم" فقط.

107 Erörterung.

108 hier.

١٠٩ wie dort. يلجأ المترجم الفرنسي إلى التفسير وإضافة عبارة "على الأرضية الإستطيقية" وهي غير موجودة في النص الألماني.

110 kurieren.

١١١ jeweils. لفظة سقطت في الترجمة الفرنسية.

112 Entbindung.

113 terroristische Aktivitäten.

114 Überdehnung.

115 die Politik zu ästhetisieren.

١١٦ Zusammenhänge. نلاحظ أنّ المترجم الفرنسي يثبت عبارة "phénomènes" – الظواهر، ويغفل بذلك عن الصلة التي يقيمها هابرماس بين فعل "zusammnhängen" في الفقرة السابقة وبين Zusammenhänge في هذه الفقرة.

117 terroristischen Vernunft.

118 nicht weniger kurzschüssig.

119 Terror.

١٢٠ raison d'être. بالفرنسية في النص الألمانيّ.

121 Alternativen.

122 *andeuten.*

123 gerichtet.

124 der Laie.

125 eingeholt.

126 Ernüchterung.

127 Antimodernismus.

128 Prämodernismus.

129 Postmodernismus.

130 machen sich ….zu eigen.

131 unversöhnlichen.

132 Leo Strauss.

133 Hans Jonas.

134 Robert Spaemann.

135 rationale.

136 Entschärfung.

137 bedeutungslos.

138 reine.

139 Gehalt.

١٤٠ Scheincharakter. وقد يجب أن نقول "طابعه الوهمي" أو "التخييلي".

141 Wittgenstein.

142 Carl Schmitt.

143 Gottfried Benn.

144 überdauern.

145 Kultusministerien.

146 grünen.

147 im Umkreis der grünen und der alternativen Gruppen.

148 Tendenzwende.

١٤٩ حذفنا هنا جملة بروتوكولية هي "لا سيّما بعد التصريحات التوضيحيّة التي أصبتم في الإشارة إليها في الافتتاح سيّدي رئيس البلدية والمان (Herr Oberbürgermeister Wallmann)"، والمقصود رئيس بلدية فرانكفورت (ذلك ما فعله أيضًا المترجم الفرنسي).

وجيه كوثراني*

مارك بلوخ: من فكرة "المجتمعات الحزينة" إلى التّأريخ لأزمة التحوّل وأزمنتها

قراءة في كتاب دفاعًا عن التاريخ أو مهنة المؤرِّخ

الكاتب	: مارك بلوخ.
مكان النشر	: باريس/ القاهرة.
الناشر	: المركز العربي الإسلامي للدراسات الغربية.
تاريخ النشر	: ٢٠١٢.
عدد الصفحات	: ٢٢٣.

١ - الإهداء كمعنى

هناك إهداءان وجدهما محقّق المخطوطة الفرنسيّة على الصّفحات الأولى من كتاب مارك بلوخ **دفاعاً عن التّاريخ**[١].

الإهداء الأوّل تخليدًا لذكرى أمّه.

الإهداء الثّاني إلى صديقه لوسيان فيفر.

على سبيل التقديم لهذه القراءة الثّانية[٢] لكتاب مارك بلوخ (١٨٨٦-١٩٤٤)؛ لا بأس أن أستعيد جزءًا من النصّ المُهدَى إلى الصّديق. يقول صاحب الإهداء:

"إذا قُدِّر لهذا الكتاب أن يُنشر يومًا ما، وهو الكتاب الذي بدأتُ بكتابته كنوع من العلاج في مواجهة أسوأ التّكديرات والآلام[٣] بهدف تحقيق درجة من درجات توازن الروح (فقد لا يتحوّل أبدًا إلى كتاب حقيقيّ يُقدّم للقراءة)؛ سوف تجد يا صديقي اسمًا غير اسمك مسجّلًا على صفحة الغلاف الداخلي. وبوسعك أن تستشعر أنه كان ينبغي وضع هذا الاسم في هذا المكان، كتعبير عن مشاعر حنان متأصّلة ومقدّسة إلى درجة أنّها تجد صعوبةً في التّعبير عن نفسها. وأنت أيضًا، يا صديقي، كيف أقبل ألّا أرى اسمك يظهر سوى مصادفةً في بعض إحالات الكتاب [...]. لقد كافحنا معًا زمنًا طويلًا من أجل تاريخ أكثر رحابةً

---

* مؤرّخ لبناني.

وأكثر إنسانيّةً. واليوم، في اللّحظة التي أكتب فيها، تتعرض رسالتنا المشتركة إلى كثير من المخاطر. ولسنا السّبب في ذلك؛ فنحن مهزومون مؤقّتًا، بفعل قدَر غير عادل. لكن سيأتي الزّمن -وأنا واثقٌ من ذلك- الذي يمكن لنا فيه أن نستأنف تعاوننا فعليًّا وبصورة علنيّة وحرّة، كما كان عليه الأمر في الماضي. وفي انتظار ذلك؛ فإنّ هذه الصّفحات المفعمة تمامًا بحضورك شاهدةٌ -من جانبي- على أنّ مهمّتنا المشتركة ستستمرّ"(٤).

تختلط الأحزان في هذا الإهداء، فبين حزن شخصيّ على وفاة الأمّ، وحزن عامّ على مصير الأمّة؛ يُختزن الألم، ليتحوّل عبر الصّداقة بالأفكار والقيم والحبّ إلى أمل.. أملٌ في أن يُفهم التّاريخ ويُكتب ويُصنع من جديد. ألف بلوخ خلال سنوات الحرب كتابين متكاملين، في أيّام الهزيمة (**الهزيمة الغريبة**)، وأثناء المقاومة (**دفاعًا عن التّاريخ**)، فما القيمة التي يمثّلها هذا الكتاب الأخير؟

٢- كتاب تأسيسيّ في سياق نشأة مدرسة

في عام ١٩٢٩، أسّس مارك بلوخ ولوسيان فيفر مجلّة **الحوليات** les Annales في فرنسا؛ بهدف تجديد حقل التّاريخ وإغناء منهجه، وذلك بعد أن سادت -بتأثير الفلسفة الوضعيّة- نظرةٌ كادت أن تحصر العمل التّاريخي في حقول التّاريخ السّياسيّ والدّبلوماسيّ والعسكريّ، وأن تحبسه في قوالب من الطّرائق التّقنية في تجميع الوثائق ونقدها واستخدامها؛ اعتقادًا بأنّ التّاريخ هو سردٌ لما سُمِّي بـ "الوقائع الموضوعيّة" في الماضي. وكان المؤرّخان المذكوران متأثّرين بمدرسة علم الاجتماع الفرنسيّة، ممثّلة في دوركايم. وكان هذا التّماسّ بين علم التّاريخ وعلم الاجتماع، وقبل ذلك بينه وبين الجغرافيا والاقتصاد؛ مدخلًا لتوسيع حقل التّاريخ من حيث الأغراض والموضوعات، وتجديد منهج التّاريخ من حيث التّحليل والرّأي واستثارة الأسئلة(٥).

ولعلّ أعمال مارك بلوخ، على قلّتها (بسبب إعدامه على يد القوات الألمانية في عام ١٩٤٤)، كانت شديدة التّأثير في توجّهات المجلة التي انطلقت مع لوسيان فيفر ثم فرناند بروديل؛ لتصير مدرسةً ذات قيمة علميّة وثقافيّة محوريّة، لا في فرنسا فحسب، بل في أوروبا الغربيّة والولايات المتحدة وأنحاء أخرى من العالم، لا سيّما في مجال إرسائها للمجالات المعرفية المتداخلة في علوم الإنسان والمجتمع وتوطيدها.

كان فيليب آرييس، أوّل المؤرخين الفرنسيين من خارج مدرسة الحوليّات، الذين اكتشفوا أهميّة كتابات مارك بلوخ، في سياق بحثه عن تجديد الفكر التّاريخي في فرنسا بعد الحرب العالمية الثّانية والهزيمة التي مُنيَ بها الفرنسيّون. وكتب آرييس سنة ١٩٤٩، في مقالة تحمل عنوان "التّاريخ الوجودي"، قائلًا: "كان مارك بلوخ يفتح على التّاريخ الكبير حقلًا يكاد يكون جديدًا في فرنسا: تحوّلات المشهد الرّيفي عبر التّماس للعلاقة الأكثر حميميّة بين الإنسان ووجوده اليومي [...]. فالتّاريخ الرّيفي عند مارك بلوخ ليس تاريخ السّياسات الرّيفية لدى الحكومات أو الإدارات؛ بل هو تاريخ البنى الزّراعية، وطرائق استخدام الأرض، وتوزيعها واستثمارها [...]، إنّه تاريخ المشهد المكوّن بأيدي البشر أنفسهم"(٦).

أمّا كتابه المنهجيّ المعنْوَن بـ **دفاعًا عن التّاريخ أو حرفة المؤرّخ**؛ فكان تتويجًا نظريًّا لمنهج جديد في التّاريخ، سبق أن مارسه مارك بلوخ في بحوثه من خلال عمله التأسيسي حول التاريخ الريفيّ الفرنسيّ في العصر الوسيط(٧).

يبدأ مشروع الكتاب (**دفاعًا عن التّاريخ**) مخطوطةً لم تكتمل في موضوع "عمل المؤرخ". وقد أعدّها في غضون الحرب العالمية الثّانية، في جوّ متوتّر، وبلا عدّة مكتبيّة تُذكر. وقد بُترت تلك المخطوطة في سياق الفصل الخامس؛ عندما ألقى النّازيّون القبض عليه قرب مدينة ليون. وكان قد انضمّ إلى صفوف المقاومة

الفرنسيّة في عهد فيشي؛ فأُعدم رميًا بالرّصاص في يوم ١٦ حزيران / يونيو ١٩٤٤.

نشر المخطوطة صديقه لوسيان فيفر في عام ١٩٤٩؛ بعد أن استلمها من ابنه البكر إتيان بلوخ في نهاية عام ١٩٤٥. ومنذ ذلك الحين والكتاب المنشور في مجموعة "دفاتر الحوليات" Cahiers des Annales يُستخدم، على الرغم من أنه لم يكتمل، كمرجع -على نحو ضمنيّ أو صريح- في معظم الكتابات التي عالجت موضوع البحث التّاريخي ومنهجه، لا في فرنسا فحسب، بل في العديد من الأوساط الأكاديمية في العالم[٨].

عُدّ هذا الكتاب قطيعةً مع المدرسة الوثائقيّة المنهجيّة التي سادت قبله في فرنسا. والواقع أنّ القطيعة -إن وُجدت- هي في ممارسة بلوخ نقدًا حيًّا للمدرسة المذكورة، ممثلةً بمؤرخيها الكبيرين: سينوبوس ولانجلوا، صاحبي كتاب: المدخل للدراسات التاريخية. والحقيقة، هي أنّ هذا النّقد هو إضافةٌ مُتجاوِزةٌ، وليس قطيعةً. وهو أيضًا فتحٌ لآفاق جديدة في الموضوع والحقل؛ استكملها لوسيان فيفر وفرناند بروديل[٩] وآخرون، مؤسّسين بأسلوب تراكميّ مدرسةً تاريخيّةً، سيكون لها -عبر مجلة **الحوليات**- دور كبير في توجيه البحث التّاريخيّ، واستقطاب العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة الأخرى، وفي حركة معرفيّة محوريّة؛ تستدخل المناهج والطرائق المختلفة وتستخدمها، لا كتقنيات فحسب، بل كحقول مشتركة ومقاربات إنسانيّة لأغراض متداخلة ومتكاملة، ومن موقع التّاريخ.

قدّم لطبعة عام ١٩٩٣ الجديدة المؤرّخ جاك لوغوف، وأعدّها تحريرًا ونشرًا إتيان بلوخ، الابن البكر لمارك. وقد أرجع المحرّر إصدار الطّبعة الجديدة لاكتشافه مخطوطتين كان قد احتفظ بهما منذ عام ١٩٤٥، أي مدّة شارفت على العقد الخامس؛ ظنًّا منه أنّهما ليستا إلّا نُسَخًا عن المخطوطة التي تسلّمها لوسيان فيفر، وحرّرها في صيغة الطبعة الأولى عام ١٩٤٩، مضيفًا إليها بعض لمساته (إضافة بعض العناوين الفرعيّة، وأحيانًا بعض الجمل، أو تعديل بعض الكلمات). أمّا الطّبعة الجديدة؛ فقد حاول فيها المحرِّر أن يصفّي الطّبعة القديمة من "الإضافات"، على ضوء خط والده الذي "يألفه"، مع نشر "حرفيّ" للمخطوطات الثّلاث.

ذاك هو التّبرير التّقني الذي يقدّمه إتيان بلوخ. أمّا ما يُسكَت عنه في التّقديم؛ فهو الأزمة التي كانت تمر بها مدرسة "الحوليّات" في السّنوات الأخيرة من القرن العشرين بعد رحيل بعض كبارها. ومن مظاهرها – إذا صحّ التعبير-: "الإعجاز" الذي يقدّمه نموذج من أعمال بروديل أمام المؤرّخين الجُدد (العمل التوليفيّ، وضخامة الحجم، وتغطية المدى الطويل في التاريخ) من جهة، وغرق الباحثين في معالجات فرعيّة وقطاعيّة وميدانيّة موزّعة على مناهج وطرائق مختلفة من جهة أخرى. وهو الأمر الذي تنبّه إليه فرنسوا دوس؛ فوصف حالة البحث التاريخيّ الفرنسيّ منذ ثمانينيات القرن العشرين بالتّفتّت أو "التّشظّي"[١٠].

لم يكن هدف مارك بلوخ تعريف التّاريخ، وتعيين مهنة المؤرّخ فحسب، مثلما هو دارجٌ في زمنه؛ بل تبيان ما يجب أن يكون عليه التاريخ، وكيف يشتغل المؤرّخ؟

في الفصل الأوّل -الذي يحمل عنوان "التاريخ، معرفة الإنسان في المجتمع"- يُحدّد بلوخ هدف التّاريخ بأنّه الإنسان، "الإنسان الكلي"L’homme total في أبعاده المتعدّدة: في بُعده الأنثروبولوجي الذي هو موضوع الأنثروبولوجيا التّاريخيّة، وفي بُعده الاجتماعي (النّاس في المجتمع) وهو موضوع التاريخ الاجتماعيّ أو ما هو جماعيّ أو جمعيّ Collectif في التّاريخ. والتّاريخ وفق هذا التّعريف، ليس "حدثيًّا" وليس "تجريديًّا" أيضًا.

يدخل بلوخ من هذا التّعريف مباشرةً حقل الصّراع والتّنافس بين حقول الاختصاصات العلميّة Disciplines؛ إذ ليس التّاريخ سياسةً ومؤسّسات

سياسيّةً وحروبًا فقط، ولا هو فلسفةٌ فحسب، إنّه دراسة مجتمع بوجه أساسيّ. يقول بلوخ هذا الكلام في زمن السّيادة العلميّة الدّوركايميّة. إنّه إذًا، "تعدّي" على الحدود في المعيار التّصنيفي الوضعي وكذلك في معيار الدوركايميّين أنفسهم، الذين "احتكروا" دراسة المجتمع، وقلّصوا حقل التّاريخ، وحبسوه في السّجن الذي "استأنس" به المؤرّخون. إنّه تأثّرَ بدوركايم، ولكن من موقع المؤرّخ، وكذلك بأعمال ماكس فيبر من الجهة الألمانية؛ لا سيّما أنّ مارك بلوخ ينتمي إلى بيئة ستراسبورغ الثّقافيّة الألمانيّة. ولعلّ هذه العوامل مجتمعة، هي التي مهّدت لهذا النوع من الاختراق المتبادل بين التّاريخ وعلم الاجتماع. إنه التّجاذب بين علمين، يشدّ الواحد منهما الآخر إلى حقله ومنهجه في كلّ من فرنسا وألمانيا. كان دوركايم يرى أنّ عمل المؤرّخ "ينحصر في جمع الرّحيق"، وأنّ عالم الاجتماع يحوّله إلى عسل؛ في حين كان مارك بلوخ يرى أنّ المؤرّخ قادرٌ على فعل الأمرين معًا، لأنّهما مسارٌ معرفيٌّ واحدٌ، وحقل اشتغال واحد[١١].

في المبحث الذي عنوانه "الماضي والحاضر"، يعرّف مارك بلوخ التّاريخ بأنّه "علم التّغير" Science du changement ؛ في مواجهة التّعريف السّائد القائل بأنّ التّاريخ هو "دراسة الماضي". بل إنّ بلوخ يرى أنّ هذا التّعريف هو "خُلف" (لهو) Absurde، لا يقوم على سيرورة الزّمن. التّاريخ في رأيه، هو "دراسة البشر في الزّمن" (التّرجمة العربية، ص٩٠)؛ وهو نتاج حركة لا تتوقّف بين الماضي والحاضر: "ذهاب وإياب من الماضي إلى الحاضر، ومن الحاضر إلى الماضي".

إجابة عن سؤال: ما هو الحاضر؟ يكتب بلوخ: " (هو) نقطة صغيرة في لا نهاية المدّة الزّمنية، والتي تنفلت باستمرار، أو لحظةٌ تموت حالما تولد. فما أكاد أتحدّث، وما أكاد أعلن أقوالي وتصرّفاتي حتى تغرق في مملكة الذّاكرة. إنّها الكلمة الشّائعة والعميقة في آن واحد؛ والتي نطق بها جوته في فترة شبابه: ليس هناك حاضر، ليس هناك سوى مستقبل. فالحاضر مقدّرٌ عليه التّحوّل الأبدي" (التّرجمة العربية، ص٨١)

هذا التّعريف للزمن التاريخيّ، يستدعي -كما يشرحه بلوخ- حركةَ ذهاب وإيّاب دائمة بين الماضي والحاضر، بين "مطاردة المعطيات وتفسيرها"؛ وذلك عبر المساءلة الدائمة التي يطرحها الحاضر. ويفضّل بلوخ استخدام تعبير "معطيات" Données بدل "وثائق" Documents، كما يفضّل تعبير "مصادر" على "وقائع". فإذا كان المؤرّخ لا يستطيع العمل من خارج "الشّهادات" Temoignages؛ فإنّ هذه "الشّهادات" لا تصير وثائق إلّا من خلال عمل المؤرّخ وتفكيره، أي من خلال "اشتغاله عليها". فـ "الوقائع ليست ظواهر موضوعيّة" خارج المؤرخ؛ بل هي نتيجة لعمله وبنائه، ف "المؤرخ خالق الوقائع التّاريخيّة". يقول بلوخ: "إن النصوص أو الوثائق الأركيولوجية التي تبدو في الظاهر الأكثر وضوحًا والأكثر إرضاءً، لا تتحدث إلا عندما نعرف كيف نُسائلها" (التّرجمة العربية، ص١٠٣).

عبر هذا التّشديد على دور المؤرّخ في مُساءلة الماضي لإعادة بنائه؛ كان مارك بلوخ يؤسّس لفكرة **"التّاريخ- المسألة"** العزيزة على مؤرّخي مدرسة "الحوليّات" على وجه الإجمال، وعلى جدلية العلاقة اللّامحدودة بين الماضي والحاضر.

بيد أنّ "المسألة التّاريخيّة" محكومةٌ بخطوات "النّقد التّاريخي"، والتّفسير والتّحليل. صحيح أنّ المدرسة التّاريخيّة (الموضوعيّة) الألمانيّة، هي التي وضعت أُسُسَ هذا النّقد أوّلًا، ثم تبعتها المدرسة المنهجيّة الفرنسيّة؛ وذلك عبر ما سُمّي "النّقد الخارجي والنّقد الدّاخلي للنصّ". لكنّ مارك بلوخ يطلب من النّقد ألا يقف عند الخطّ واللّغة والمعاني فحسب[١٢]؛ بل النّفاذ إلى داخل النصّ عبر المفاهيم والذّهنيّات والعقليّات، ذلك هو "التّحليل النّفسي" للنصّ. حيث يحرص بلوخ على أن يتعامل مع البشر في النصّ على أنّهم مركّب، كالإنسان المؤرّخ نفسه، المركّب من "جسد

ورغبة". يذهب مارك بلوخ إلى مطالبة المؤرخ بأن يقرأ ضمنًا ما هو مسكوت عنه في الوثيقة: "لقد كانت الوثائق التي عالجها المتبحرون الأوائل، في كثير من الأحيان، كتابات تقدم نفسها بنفسها، أو كانوا يقدمونها بصورة تقليديّة، على أنّها لمؤلف أو لزمن محدد، فهم يرون عن قصد هذا الحدث أو ذاك. لقد كانوا يقولون إنّها تمثل الحقيقة (...)، هذه هي المشكلة، غير أنّ بمقدار ما كان التاريخ يسير باتجاه استخدام شهادات لا إراديّة أكثر فأكثر، وبمقدار توقفه عن الاقتصار على تقييم التّأكيدات الصريحة للوثائق، عليه أن يرى إذا ما كان ينبغي عليه أيضًا أن يستخرج منها المعلومات التي لم تكن تريد أن تفصح عنها" (الترجمة العربية، ص١٢٣).

على أنّ استخدام علم النّفس لديه يكشف "المسكوت عنه"، ويظلّ يتحرّك تحت سقف المنهج التّاريخي وضوابطه. وأهمّ ضوابطه "التّاريخ المقارن" على مستوى التّعدّد والخصوصيّة، وعلى مستوى العامّ والخاصّ، وعلى مستوى الفرد والجماعة. وذلك في كلّ وحدة أو إطار في المجتمع الواحد، أو بين المجتمعات، أو بين الثقافات، أو بين المراحل والأجيال، وحتّى بين الأفراد من بيئة اجتماعيّة واحدة. يقول بلوخ ملخّصًا ذلك: "الحقُّ يُقال، قلّما يكون المجتمع واحدًا. إنه متفكّك إلى أمكنة اجتماعيّة مختلفة"، بل إنّ قراءة نصّ بلوخ قد تؤدي إلى القول إنه كان "رائدًا" لفكرة الدّعوة إلى اعتماد "المدى الطويل" في التّاريخ، ولفكرة "التّمييز بين الذّاكرة والتّاريخ". ولعلّ هذا ما تفعله قراءة جاك لوغوف في المقدّمة؛ رابطةً بين "نصّ التّأسيس" ومعالم مدرسة "الحوليّات" التي تبلورت لاحقًا.

على أنّ بلوخ، كان يحذّر من إطلاق الفرضيّات المتسرّعة، والتي كثيرًا ما توحي بها "المصادفة التّاريخية". إذ يتساءل: "هل صحيحٌ عَدُّ الدّيمقراطيّة التّعبيرَ السّياسي عن الرّأسماليّة؟"، هل من الصّواب أن نماثل بين الرّأسماليّة وروح البروتستانتيّة؟: تلك أسئلة يطرحها مارك بلوخ لا ليدحضها، وإنّما ليجري التّحقيق التّاريخي فيها. إنّها أسئلةٌ مشروعةٌ، "شرط ألّا نفترضها مسبقًا" (الترجمة العربيّة، ص١٩٤).

إنّ الزّمن عصيٌّ -في رأي بلوخ- عن "التّطابق الوصفيّ"، كما هو "عصيٌّ عن التّجزؤ وفقًا لأجزاء السّاعة"؛ "إن الزّمن يحتاج إلى مقاييس مرنة ومتناسبة مع متغيّرات واقعه". ينتقد مارك بلوخ لجوء المؤرخين "الوضعيّين" إلى التحقيب الزمنيّ وفقاً لقرون أو لأجيال تحدد بالأرقام أو بالسنوات العشرية أو بعهود حكم ملوك أو أسر، أو بتعاقب أجيال محددة بسنوات. يقول "دعنا نأخذ حذرنا من وهم عبادة الدقة الزائفة. فالقطع الأكثر دقة ليس بالضرورة هو الذي يستدعي وحده الزمن الأكثر صغراً". يضيف: "تتمثل الدقة الفعلية، في كل مدة، في الاحتكام إلى طبيعة الظواهر المبحوثة، لأن لكل نمط عمقه الخاص في القياس (...)، لا يمكن لتحولات البنية الاجتماعية والاقتصادية والمعتقدات والسلوك العقلي، أن تتطابق مع توقيت دقيق للغاية بدون انحرافات" (الترجمة العربيّة، ص١٩٣).

من الواضح أنّ مارك بلوخ، وبتأثير فلسفة النّسبيّة، يدعو إلى فكرة "التّفاوت الزّمنيّ" ونسبيّته في الزّمن التّاريخيّ. وهي الفكرة التي طوّرها فرناند بروديل لاحقًا، بتفكيك الزّمن التّاريخي إلى ثلاثة أزمنة: "بطيء جدًا وبطيءٌ وسريعٌ". وبناءً على هذه المرونة؛ يطرح بلوخ مسألة "العلاقة النّسبيّة"، كأداة "من أدوات المعرفة التّاريخيّة". فإذا لم يكن بإمكان المؤرّخ الإفلات -شأنه شأن العلماء الآخرين- من سؤال "لماذا" وجواب "لأنّ"؛ فإنّ الشّأن التّاريخي يوجب استخدام "العلاقة السّببيّة" بكثير من الحذر و"الوعي النّقديّ" أيضًا.

وأوّل الحذر عند بلوخ؛ تجنّب "وحدانيّة السّبب"، وتجنّب "مسلّمة المنطقيّ"، وتجنّب -أيضًا- "حكم القاضي" (الترجمة العربية، ص١٦١).

يقول بلوخ: "نادراً ما كان مجتمع ما شيئًا واحدًا. إنّه يتكوّن من أوساط مختلفة، وداخل كل منها لا تتشابك الأجيال دائما". ويتساءل: هل القوى التي تؤثر في عامل شاب (في مدينة) هي بالضرورة بالكثافة ذاتها مع فلاح شاب؟ "عندما نتحدث عن هذا الجيل أو ذاك [...] فنحن نثير صورة معقدة وليست بدون اختلافات [...]، أما في ما يتعلق بتحقيب الأجيال فمن البديهي برغم الأحلام الفيتاغورية لبعض الكتاب أنّها لا تنتظم في شيء. وفقًا لإيقاع الحركة الاجتماعيّة الأقل أو الأكثر سرعة تتقارب الحدود أو تتباعد في التاريخ، هناك أجيال طويلة وأخرى قصيرة" (الترجمة العربية، ص ١٩٤-١٩٥).

يقول أيضاً: "الوقائع التاريخية وقائعٌ نفسيّة. لذا نجد سوابقها في وقائع نفسيّة أخرى. بدون شك تندرج المصائر الإنسانيّة في العالم الطبيعيّ وتخضع لضغوطه [...]، لكن عملها لا يتم إلا بتوجيه الإنسان وعقله" (الترجمة العربية، ص١٩٦).

يحاول مارك بلوخ، في آخر سطور كتبها في الفصل الخامس من مخطوطته، أن يكثّف موقفه في اتّجاه العمل المنهجيّ التّاريخي المتجدِّد والمتسائِل والحذِر دائمًا: الحذر من "علم نفس مبتَذَل"، والحذر من "إرادويّة منطقيّة"، والحذر من "الحتميّة التّاريخيّة" (الماديّة)، والحذر من "الحتميّة الجغرافيّة". وينتهي الكتاب بعبارة أخيرة لبلوخ: "لأَقُلْ كلّ شيء في كلمة: الأسباب في التّاريخ لا تُفترض مسبقًا (كمسلّمات)؛ وإنما تَبحث عن نفسها" (أي تُستَكشف) (الترجمة العربيّة، ص٢٠٢).

كان مارك بلوخ، الذي لم يجد تفسيرًا جاهزًا ومقنعًا للحدث الذي يعيش تحت وطأتِه (الاحتلال)، ويجهل مصير الحرب، مثلما يجهل مصيره الشخصيّ؛ يعاني قلقًا موحشًا، هو في أساس تبلور حسّ تاريخيّ لم يلبث أن أضحى طريقةً جديدةً في التّفكير التّاريخي. لكنّ "الجديد" يبقى جديدًا "نسبيًّا" بالنّسبة إلى مدرسة لا تطمح إلى أن تصير مدرسةً مغلقةً، و"نظريّةً جاهزةً". و"الجديد" أيضًا، هو جزءٌ من التّاريخ، أي جزءٌ من حركة الذّهاب والإيّاب الدّائمة (بحسب تعبير بلوخ) بين الماضي والحاضر. وهكذا ينبغي التّعامل مع أيّ "نصّ تأسيسي"، لكي لا يصبح نصًّا جامدًا.

٣- قراءة جاك لوغوف لمارك بلوخ: الخروج من الأزمة بتفكير تاريخيّ

قبل أن يقرأ جاك لوغوف كتاب مارك بلوخ، ليقدّم للطبعة الجديدة المنقَّحة من مخطوطته في عام ١٩٩٣؛ أشار إلى "القدرة غير العاديّة لهذا المؤرّخ على تحويل واقعه المعيش إلى مادّة للتّفكير التّاريخيّ". ويقول: "نعرف أنّ هذه الموهبة الكبيرة قد عبّرت عن نفسها بوضوح في كتاب **الهزيمة الغريبة**؛ وهو الكتاب الأكثر نفاذًا في بصيرته -حتى اليوم- لأسباب الهزيمة الفرنسيّة وأبعادها في عام ١٩٤٠. لقد تأمّل مارك بلوخ الحدث وقت وقوعه – في لحظة سخونته – وحلّله عمليًّا بعيدًا عن أيّ أرشيف، أو أيّ وثيقة يمكن أن تكون ضروريّةً للمؤرِّخ. ومع ذلك، فقد قدّم فعلًا كتابًا في التّاريخ وليس كتابًا صحفيًّا، في وقت ظلّ فيه أفضل الصحفيّين ملتصقين بالحدث".

في **الهزيمة الغريبة** (١٩٤١)، يلاحظ جاك لوغوف أنّ مارك بلوخ كان مُرهَقًا "بمحنة الهزيمة"، ومشبعًا بنزعة التّشاؤم، وحاملًا تنبّؤات كارثيّةً. لكنّه في **دفاعًا عن التّاريخ** سرعان ما صارت نظرته كمؤرّخ أكثر وضوحًا، مستلهمًا نزعة تفاؤل جوهريّة للإنسان، وكاشفًا عن رؤية أكثر اطمئنانًا وأكثر اتّسامًا بالآمال في الأحداث التّاريخيّة. كان يقول "مجتمعاتنا الحزينة"(١٣) أخذت تشكّ في نفسها وتتساءل عمّا إذا كان الماضي مذنبًا، وعمّا إذا كان قد خدعها، أو إذا كانت لم تعرف كيف تسائله. غير أنّ تفسيره لما يثير قلقه؛ إنّما كان يكمن في أنّ هذه "المجتمعات الحزينة" تعيش أزمة نمو دائمة". ويضيف جاك لوغوف: "وفي

حين تحدّث مؤرّخون آخرون عن أفول الغرب؛ فإن مارك بلوخ الذي عرف كيف يحلّل كثيرًا من فترات الأزمات كفترات تحوّل ونمو، أعطى من جديد دلالةً إيجابيّةً وأملًا لهذه المجتمعات ولحركات التّاريخ". (مقدمة لوغوف، الترجمة العربيّة، ص٢٩).

إنّ كتاب مارك بلوخ **دفاعًا عن التّاريخ** كان نتاج لحظة تاريخيّة، لحظة فرنسا المهزومة والخائرة القوى من جرّاء الهزيمة والاحتلال وعار حكم فيشي. غير أنّ مارك بلوخ أمسك في الوقت نفسه بالارتعاشات الأولى لأمل في تحرير التاريخ، وإنه ينبغي العمل ضمن المقاومة الفعّالة والعمل في الوقت نفسه على تقدم العلم التاريخي بتحرير هذا الكتاب" (مقدمة لوغوف، الترجمة العربية، ص٤٩).

٤- القراءة العربيّة لمارك بلوخ: "وهم الأصول"

يطرح مترجم كتاب مارك بلوخ إلى العربيّة أحمد الشيخ سؤالًا معبّرًا: هل كان من قبيل المصادفة استخدام مارك بلوخ لكلمة "أبولوجيا" اليونانيّة في عنوان كتابه؟ وهل ثمّة تشابهٌ في المضمون مع محاورة أفلاطون "دفاعاً عن سقراط"؟

يجيب المترجم في مقدمته العربية، قائلا: "إذا كان سقراط يريد أن نبني سلوكنا على أساس دقيق، ويهتم بمشكلة فقدان المعيار الثابت في ميدان الأخلاق؛ فإنّ مارك بلوخ يبحث عن ذلك هو الآخر في ميدان التاريخ. وإذا كان سقراط يعتبر أنّ من أهمّ المعايير التي تميّز صاحب المعرفة عن مدّعيها؛ إنّما هو امتلاك القدرة على تقديم "الدفاع" أو "التبرير" (apologie) لما يقول، فإن مارك بلوخ في كتابه هذا، من بدايته إلى نهايته، لم يفعل سوى السعي نحو تأكيد هذه القدرة، والبحث عن شروط المعرفة التاريخية الصحيحة وعن القياس الدقيق والميزان الصحيح" (مقدمة الترجمة العربية، ص١٢).

على أنّ المقارنة التي يجريها المترجم تستدعي ذكر مصادفة أخرى، هي أنّ "دفاع" سقراط عمّا يعتقده "حقيقة"؛ أدّى إلى التّضحية بالنّفس دفاعًا عنها. فهل كان مارك بلوخ، أثناء كتابة مخطوطته **دفاعًا عن التّاريخ**، وهو يقاوم الاحتلال النّازي، ويكتب في ظروف قاسية؛ يتهيّأ في تلك اللّحظة نفسيًّا وأخلاقيًّا لملاقاة المصير نفسه؟

يرى مارك بلوخ أن لا مصادفات عشوائيّة في التّاريخ، ولكنْ - أيضًا - لا سببيّة أحاديّة أو تبسيطيّة (كما أشرنا إلى هذا في سياق المراجعة). ولعلّ القلق الدّائم الذي يلازم الباحث عن شروط معرفة عادلة؛ هو الجامع الدّائم بين الباحثين عن الحقيقة في كلّ حضارة وفي كلّ زمان ومكان. على أنّ البحث عن الحقيقة، مشروط بالبحث عن الحرية، ومن هنا كان ذاك التوافق أو الانسجام بين خيارين تاريخيين لدى مارك بلوخ، خيار المقاومة من أجل الحرية، وخيار البحث عن الحقيقة في التّاريخ، ولعل الخيارين كانا وجهين لموقف واحد كما أرجّح.

لقد ربط مارك بلوخ، وهو المواطن الفرنسيّ (يهوديّ الأصول) بين الفكر والموقف. لقد عنت له مواطنيته -فكرًا وعملًا- رفضًا للغيتو اليهوديّ، وانخراطًا كلّيًّا وعضويًّا في الشأن الوطنيّ، والتزامًا برسالة تحرير الوطن من الاحتلال النازيّ. عرضت عليه وعلى غيره من العلماء والمفكرين الفرنسيّين مؤسساتٌ أميركيةٌ السفرَ للتعليم في الولايات المتحدة الأميركية، ولكنه رفض العرض، في حين أنّ علماء فرنسيّين آخرين قبلوا، بل إن بلوخ انخرط مقاتلًا في صفوف المقاومة الشعبيّة[١٤].

ينسجم هذا مع موقفه المبدئيّ والمفهوميّ من "عمل المؤرخ" أي "مهنته كعالم"، وكحالة تمثّل لأخلاقيات العالم. يتجلى ذلك في هذا الانسجام المتميز بين المنهج التاريخيّ ومعايشة واقع الأشياء. في مبحث بعنوان "حول وهم الأصول"، ينتقد بلوخ "الأصوليّة" كمنهج وموقف وعبر أشكالها جميعها: القوميّة

والإثنيّة والجغرافيّة والدينيّة، إذ ينتقد البحث عن "أصول فرنسا المعاصرة" عند إرنست ريتان، كما ينتقد البحث عن أصول المسيحيّة عند بوسييه وباسكال. هذا التفكير الأصوليّ الخالط للأزمنة لا يعبّر فعلًا عن حقيقة الأشياء وتاريخيّتها. ويقول بلوخ: "إنّ استخدام الماضي بفعالية كبيرة لتفسير الحاضر لم يكن إلا من أجل تبريره بصورة أفضل أو إدانته، بحيث إنّه في كثير من الحالات ربما كان شيطانُ البحث عن الأصول مجرد تناسخ للعدو الشيطانيّ الآخر للتاريخ الفعلي: أي هوس إصدار الأحكام" (الترجمة العربية، ص٧٨).

ويضيف بالقول: "إن الفهم الدّقيق للظواهر الدينيّة الحاليّة، لا يكفي لتفسيرها الاقتصار على معرفة بدايتها"، "ومن أجل تبسيط المشكلة، فلنتخلى حتى عن أن نسأل أنفسنا إلى أيّ درجة ظل الإيمان في جوهره وتحت اسم لم يتغير أبدًا، محافظًا على نقائه حقًا. وإذا افترضنا أنّ تراثًا لم يتغير، فسيظل علينا دائمًا تقديم أسباب بقائه، فإذا كانت أسبابًا إنسانيّة، فهو أمر يمكن الاتفاق عليه، أما إذا كان هذا البقاء يعود إلى العناية الإلهيّة، فإن هذا يخرج عن نظام العلم بصراحة [...] إنّ القضية لم تعد في رأيه معرفة ما إذا كان المسيح قد صلب ثم بعث، إنما يتعلق الأمر من الآن فصاعدًا كما يقول بفهم "كيف يحدث أن كثيراً من الناس حولنا يعتقدون بالصلب والبعث" (الترجمة العربية، ص٧٨). التدين، إذًا، "خبرة دينيّة"، و"المسيحيّة دين تاريخيّ"، يدرسان كظواهر تاريخيّة في أزمنتهما. ولكل زمان تاريخه.

واضحٌ كيف يقارب مارك بلوخ مسألة "الأصول" والأصوليات في زمنه. يرفض تفسير الحاضر بالماضي، ولكنه لا يقطع قطعًا مبرمًا مع هذا الماضي، إنّه لا يستخدم مفردات الحاضر ليسقطها إسقاطًا على الماضي، إنّها مشكلة إبستمولوجية لا تزال تتحكّم في مقاربات عربيّة كثيرة عن الإسلام، سواء من جهة القائلين بالعودة إلى الأصول من دون إدراك لإشكالية التطوّر والتحوّل لهذا الإسلام "كدين تاريخي"، أو من جهة الدّاعين لحداثة تقطع صلتها مع هذه الأصول. إشكالية مرّ بها التاريخ الأوروبيّ، كخبرة تاريخيّة، وكإشكال إبستمولوجي في الوقت نفسه. يندرج كتاب مارك بلوخ **دفاعًا عن التاريخ** في قسم كبير منه في التّصدي لهذا الإشكال. ولعل هذا أبرز ما تلقي عليه القراءة العربية لهذا الكتاب الضوءَ، ولذلك كانت القراءة الثانيّة لهذا الكتاب بمناسبة صدور ترجمته إلى العربيّة.

الهوامش

1 Marc Bloch, *Apologie pour L'Histoire ou Métier d'Historien*, édition préparée par: Lucien Febvre, (Paris: Armand Colin, 1949), nouvelle édition préparée par Etienne Block, Préface J. Le Gof, (Paris: Armond Colin, 1993).

٢ نشرت القراءة الأولى للكتاب في عام ١٩٩٩، وقد نُشرت في كتابي: وجيه كوثراني، **الذّاكرة والتّاريخ في القرن العشرين الطّويل**، ط١، (بيروت: دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، ٢٠٠٠)، ص ١٦٣ - ١٦٨.
أمّا القراءة الثّانية وهي الحاليّة؛ فقد أُعدّت بمناسبة ترجمة الكتاب إلى اللّغة العربيّة: مارك بلوخ، **دفاعًا عن التّاريخ أو مهنة المؤرّخ**، ترجمة أحمد الشّيخ (باريس/ القاهرة: المركز العربي الإسلامي للدّراسات الغربيّة، ٢٠١٢).

٣ في عام ١٩٤١، انضمّ مارك بلوخ إلى صفوف المقاومة الشّعبية الفرنسيّة، إثر الاحتلال النّازي لفرنسا. وقد كتب أثناء المقاومة كتاب "الهزيمة الغريبة"، وسمّى فيه مجتمعه بـ"المجتمع الحزين"، ثمّ شرع في كتابة مخطوطته "دفاعًا عن التّاريخ". وقُبيْل إنجاز المخطوطة، توفّيت والدته التي سجّل لها الإهداء الأول. وخلال كتابته الفصل الخامس؛ ألقى النّازيون القبض عليه، وأُعدم في عام ١٩٤٤، فكان من الطبيعي أن يرشح الإهداء بهذا الحزن المشوب بالكدر، ولكنْ المفعم بالتّفاؤل بالتّاريخ.

٤ نعتمد في هذه المراجعة لكتاب مارك بلوخ على الترجمة العربية في تحديد أرقام الصفحات التي نحيل إليها، ونشير إلى أرقام الصفحات في سياق المتن، (الترجمة العربية، رقم الصفحة).

٥ عديدة هي الدّراسات التي عالجت موضوع نشأة مدرسة الحوليات ووسّعته، كما درست العوامل التي أطلقتها، ولا سيما في الأدبيات الفرنسيّة. راجع:

Guy Bourdé, Hervé Martin, *Les Écoles* Historiques, (Paris, Éditons du seuil, 1983, 1997), pp. 215-244. Et : François Dosse, *L'Histoire en Miettes : Des Annales"à la Nouvelle Histoire"*(Paris : La Découverte, 1987).

6 Philippe Ariès, *Le Temps de L'Histoire*, (Paris : Éditions du Seuil, 1986), p. 226.

٧ عنوان أطروحة مارك بلوخ:

Les Caractères Originaux de L'Histoire Rurale Française, du XI^e au XV111^e siècle (1931), (Paris : Librairie Armand Colin, 1956)

٨ لا نلاحظ اهتمامًا بمدرسة الحوليات الفرنسيّة لدى المؤرخين العرب المعاصرين، سواء في ما تعلق بنشأة مجلتها (*Les Annales 1929*) أو دورها اللّاحق، مع أن المناظرات الفكريّة التي أثارتها المجلة منذ تأسيسها، خلقت جوًا وأفكارًا في الغرب لم تغب تأثيراتها الصريحة أو الضمنية على الإنتاج التاريخيّ العالميّ آنذاك، في حين أنّنا لا نلاحظ ذكرًا لها ولأعمال مؤرخيها لدى أسد رستم وحسن عثمان أو نقولا زيادة أو عبد العزيز الدوري... إشارة وحيدة إلى كتاب **دفاعًا عن التاريخ أو مهنة المؤرخ**، لمارك بلوخ، نجدها لدى قسطنطين زريق في لائحة المراجع، في: **نحن والتاريخ** (بيروت: ١٩٥٩). والملاحظ أن قسطنطين زريق استخدم بعض مفاهيم مارك بلوخ في مسألة العلاقة بين الحاضر والماضي (من دون الاستشهاد به صراحةً).

٩ تُعدّ كتابات فرناند بروديل قفزةً علميّةً على طريق بلورة "مدرسة الحوليات"، وإنضاجها نظريًّا ومنهجيًا عبر مقالته الشهيرة "التاريخ والعلوم الاجتماعية: المدى الطويل" (١٩٥٨)؛ والتي دعا فيها إلى دراسة "الحركة القرنية" mouvement séculaire و"القرن الطويل"، واعتماد تداخل العلوم الاجتماعية في المقاربة التاريخيّة:

F. Braudel, "Histoire et Sciences Sociales: La Longue Durée," *Annales*, 10/12/1958, p. 725-753.

أعيد نشر المقالة في:

F. Braudel, *Écrits sur L'Histoire (*Paris, Flammarion, 1969)

10 François Dosse, *L'histoire en miettes: Des Annales" à la Nouvelle Histoire,"*(Paris: La Découverte, 1987).

١١ عن تأثير ماكس فيبر في كتابة التاريخ الاجتماعيّ وفي ما أصبح يُدعى "علم الاجتماع التاريخيّ"، قارن مع:

Paul Veyne, *Comment on Écrit L'Histoire,* (Paris: Éditions du Seuil, 1978), pp. 197-198.

١٢ على الرغم من النقد الذي وُجّه إلى المدرسة الوثائقيةّ المنهجيةّ، فإنّ أساليب نقد النّص ظلّت مُعتبرة وقيّمة. فقد سبق أن بانت أهميتها بالنسبة إلى المثقفين الفرنسيّين ودورهم في عملية الدّفاع عن دريفوس. "ففي هذه القضية تعرّض بريء للاتهام بذريعة 'المصلحة العليا'، واستناداً إلى وثائق مزوّرة. وقد استفاد المدافعون عن دريفوس من منهج النقد التاريخيّ للمصادر الذي يتيح التمييّز بين الوثائق المزوّرة من جهة والصحيحة الأصليّة من جهة أخرى" (ملاحظة يثيرها فرنسوا دوس F. Dosse في حوار أجراه حسّان العرفاوي ونشر في مجلة *M.A.R.S* (العالم العربي في البحث العلميّ) عدد شتاء ١٩٩٧، باريس، معهد العالم العربيّ).

كما أن مارك بلوخ، على الرغم من انتقاده لصاحبي كتاب **مدخل**

للدراسات التاريخيّة (انجلوا وسينوبوس)، كان يكن احترامًا كبيرًا لأستاذيه، مؤلفي الكتاب. ويقول: "أرى من الآن تحديد موقفي تجاه كتاب شهير بحق، في حين أنّ كتابي مبني وفقًا لخطة أقل تطورًا، وخاصة في أجزاء معينة منه، ولا يدّعي أبدًا أنّه يحل محله. لقد كنت تلميذًا للمؤلفين، ولا سيما لسينوبوس. لقد منحني كلاهما قدرًا قيّمًا من رعايته. ويدين تكويني الأول لتعليمهما وإنتاجهما. ولم يعلّماني فقط أنّ واجب المؤرخ الأول أن يكون صادقًا بل ساعيًا إلى تأكيد أنّ تقدم دراستنا هي نتاج التناقض الضروري بين الأجيال المتتالية من المؤرخين. وسأظل وفيًا لتعاليمهما مع انتقادهما في الموضع الذي أراه ملائمًا وبحرية، كما آمل أن يأتي اليوم الذي ينتقدني فيه طلابي بدورهم". في: **دفاعاً عن التاريخ** (الترجمة العربية، ص٥٧).

١٣ يعجب جاك لوغوف للتشابه بين تعبير "المجتمعات الحزينة" لمارك بلوخ "والمدارات الحزينة" لكلود لفي ستراوس، فيرى "أنه مثير للدهشة"! (الترجمة العربيّة، ص٢٩).

١٤ راجع سيرة موسعة نسبياً عن مارك بلوخ في:
F: Dosse, Op. Cit., pp. 50-56.

كمال عبد اللطيف*

لماذا ترجم عبد الله العروي نصّ دين الفطرة لروسو؟

"ليس في كلامنا عودة إلى ما قبل الوحي، فلو فعلنا ذلك لناقضنا المنهج التاريخاني الذي نقول به. لا ندعو إلى رواقيّة جديدة. مخطئ من يظنّ ذلك. واهِم من يتمنّاه، إذ في أخلاقيات الرواقيّة القديمة سمات لا تقلّ قبحًا وشناعةً من التي نؤاخذ عليها منحى السنة"

عبد الله العروي / السنة والإصلاح

"كلام روسو في عقيدة القسّ الجبليّ ليس عن الدّين بقدر ما هو عن الهمّ الدينيّ. وهذا الهمّ عاد بعد أن غاب، وإن قُدّر له أن يغيب مجدّدًا فهو لا محالة عائد.."

عبد الله العروي / دين الفطرة

تقديم

يعرف المهتمّون بالمشروع الفكري لعبد الله العروي، أنّ نصّ **مفهوم العقل، مقالة في المفارقات** ١٩٩٦[1]، يعدّ المصنَّف الأخير في سلسلة المفاهيم التي بنى بواسطتها مشروعه الفكري في **التحديث الثّقافي والسّياسي**. فقد أعلن المفكّر في مقدّمة هذا الكتاب، أنّه بصدد إتمام مشروع دعوته الفكريّة، الهادفة إلى المساهمة في بحث **كيفيّات تجاوز التأخّر التاريخي العربي**. وقد استغرق إتمام هذا المشروع ثلاثة عقود، حيث عمل المؤلّف على تركيب خياراته في الفكر وفي الإصلاح، مقاربًا الإشكالات والمفاهيم، التي يرى أنّ التفكير فيها يُعدّ مدخلا مناسبًا، لبحث **قضايا التأخّر التاريخي**

* مفكّر مغربي، أستاذ الفلسفة السياسية والفكر العربي المعاصر.

في المجتمع العربي، وبناء مقدّمات النّهضة العربيّة.

شكّلت مفاهيم **الأيديولوجيا، الحرّية، والدولة، والتاريخ، الإسلام والحداثة، والعقل،** المفردات والمفاتيح النّاظمة لمشروعه المتميّز في النظر التاريخي، ويعثر القارئ بطريقةٍ أو أخرى على الإرهاصات الأولى لهذه المفاهيم مجتمعة في كتابه الأبرز، **العرب والفكر التاريخي** الصادر سنة ١٩٧٣، والمنشور بالفرنسية تحت عنوان **أزمة المثقّفين العرب** (١٩٧٤)(٢).

استغرق بناء المشروع كما أشرنا، ما يقرب من ثلاثة عقود ١٩٧٠-١٩٩٦، تمكّن فيها المفكّر من بلورة أفق في النظر لا يُهادن ولا يَتَرَدَّد، بل يتجّه مباشرة، وبناءً على معاينته التاريخيّة لقضايا الفكر والسياسة في الثقافة العربيّة، إلى **الدّفاع عن الحداثة**، أي الدفاع عن مبدأ يُطلقُ عليه **"استيعاب" "المتاح للبشريّة جمعاء"** باعتبار أنّ هذا الاستيعاب يُعدّ الخطوة الضروريّة، لتجاوز مختلف مظاهر التأخّر التاريخي في المجتمع العربي(٣).

واصل العروي قبل ذلك وبعده، كتاباته في **التاريخ وفي مواجهة إشكالات الواقع والفكر العربيّين**(٤)، كما أصدر سلسلة أخرى من الكتب، في صيغة يوميّات بعنوان **خواطر الصباح**(٥). وبالروح نفسها التي قدّم من خلالها يوميّاته، أصدر بالفرنسيّة كتابًا آخرَ بعنوان **مغرب الحسن الثاني، شهادة**(٦).

نقف في خواطر العروي وشهادته عن الحسن الثاني وسنوات حكمه، **على معطيات تتقاطع فيها هموم الذّات بهموم التاريخ، هموم المجتمع بأسئلة النّخبة.** وفيها نقف أيضا على جملةٍ من المواقف، التي تعبّر عن خياراته في السّياسة والفكر والتاريخ. وقد أتاح أسلوب الكتابة في اليوميّات والشّهادات للمفكّر التخلّص مؤقّتًا من صرامة المنطق في بناء تصوّرات، ليفسح المجال أمامه، فينجز كتابة تبني الرأي بالاعتماد على وقائع وأحداث وأسماء ورموز، كما فعل في روايته(٧).

يستطيع المتابع لمجمل هذه الجهود، أن يدرك أنّ الرجل يزداد إيمانًا بالمقدّمات الكبرى، التي شكّلت منطلق أعماله الأولى، وهو يفكّر في **أسباب التأخّر التاريخي في الوطن العربي.** كما يسجّل استمرار بحثه عن الوقائع والمعطيات التي تسمح له بمزيد من تدعيم تصوّراته ومواقفه، وذلك بتوسيعها وتصحيحها، والعمل في الآن نفسه، على تعميق بعض خلفيّاتها الوقائعيّة والتاريخيّة، بهدف مزيد من منحها الرجحان التاريخي المطلوب.

نكتشف هذا الأمر، في المحاضرات والعروض التي استمرّ يقدّمها بين الحين والآخر، داخل المنتديات الثقافيّة في المغرب وخارجه. فقد قدّم على سبيل المثال سنة ٢٠٠٥، محاضرة في إطار أنشطة اتّحاد كتّاب المغرب، بعنوان **عوائق التّحديث**(٨)، قدّم فيها بعض المعطيات التي تشير إلى كيفيّات مواصلته الدّفاع عن دعوته التاريخانية، **مؤكّدًا أنّ عوائق التحديث في المجتمع والفكر العربيّين، تعدّ اليوم جزءًا من مساره المتدرّج في عملية تَمَلُّك الحداثة، وأنّ المواجهات والمعارك القائمة والمتواصلة، في المجال الثقافي والسّياسي والاجتماعي العربي، تُهيّء بصور مختلفة، السّبل التي تسمح بإمكانية إنجاز التحديث المأمول آجلًا أو عاجلًا.**

العروي مترجمًا

فوجئ المهتمّون بالمنجز النظري لعبد الله العروي، بنوعيّة المؤلّفات التي أصدرها مؤخّرًا، وهي مؤلّفات **يتقاطع فيها البحث بالتّرجمة، ويتمّم الواحد منهما الآخر.** بل إنّ البحث والتّرجمة في مؤلّفاته الصّادرة في نهاية العقد الأوّل وبداية العقد الثاني من الألفيّة الثالثة، تكشف أنّنا أمام مفكّر **يواصل جهده في التّنوير، بطرقٍ أخرى في الكتابة والبحث والنّقد والمراجعة.** الأمر الذي يجعلنا نعاين شكلًا من أشكال مواجهة بعض المفكّرين العرب لأسئلة الواقع

العربي، في ضوء المتغيّرات والمستجدّات التي تصنع تحدّيات جديدة، تدعو إلى التّفكير فيها، والعمل من أجل إيجاد مخارجَ وحلول لها. والملفت للنّظر في آثار العروي الأخيرة، **يتمثّل في إدراكه المتواصل للمسؤوليّات الكبرى الملقاة على كاهل النّخب المسلّحة بمقدّمات الفكر الحداثي**، وذلك من أجل مزيدٍ من البحث الرامي إلى تجاوز الصّور القديمة والأشكال المستجدّة لبنى التقليد السّميكة والصلبة، السائدة في ثقافتنا ومجتمعنا وأنظمتنا السياسيّة.

أصدر عبد الله العروي سنة ٢٠٠٨ كتاب **السنة والإصلاح**[٩]، وبعد ذلك بسنة أصدر كتابًا آخر بعنوان **من ديوان السياسة**[١٠]. وفي مقدمة هذا الأخير، أعلن أن مجال هذين المؤلفين يقارب موضوعين أساسيين، في مشروعه في **التحديث الثقافي والسّياسي**. يتعلّق الأمر في الكتاب الأوّل **بالعقيدة، وهو بحث غير مباشر في كيفية تجاوز التقليد**. أمّا مجال الكتاب الثاني فهو **السّياسة، وموضوعاته الأساس، النّوازع والتربية والدولة والمجال السّياسي والهويّة واللّغة والإصلاح**. وفي قلب هذين المصنّفين، يختار المفكّر أساليبَ أخرى، في العودة إلى موضوعات وقضايا ركّبها في مصنّفاته الأولى. ونحن نعتقد أنّ تنويعه يمكِّنه كما وضّحنا آنفًا من التفكير مجدّدًا في مختلف القضايا الموصولة بتجاوز التأخّر التاريخي العربي[١١].

وإذا كان مفهوم **التأخّر التاريخي**، قد شكّل منطلق رؤيته في البحث في كيفيات الإصلاح والتّجاوز، في نصّه **أزمة المثقّفين العرب ١٩٧٤**، حيث عمل في تشخيصه لأزمة الثّقافة العربيّة على توضيح كيفيات **تأرجحها بين المنطق السّلفي والمنزع الانتقائي، فإنّ مفهوم السنّة ومرادفه التقليد**، قد مثّل في نصّ **السنّة والإصلاح**، العنوان البارز في المنازلة المتواصلة في المجتمع العربي **منذ أربعة عقود، بين الحداثة والتقليد**، حيث تتنوّع الوقائع ويتواصل الصّراع، وتتجدّد النّخب، وتتطوّر المناهج والأدوات، ويظلّ المثقّف التاريخاني عنوانًا ليقظة عقليّة متواصلة، مُوجِّهًا بصره في اتّجاه هدفٍ واضح ومُحدّد، مهما تنوّعت العلل واستشْرت، **ذلك أنّ حاجتنا في المجتمع العربي إلى الحداثة والفكر التاريخي تظلّ أولويّة مؤكّدة**.

يمسك الباحث في كتاب **السنّة والإصلاح** بجوانب من العقيدة، وقد استوت في صورة تقاليد وذهنيّات وبنيات ثقافية داخل المجتمع، ليفكّر في علاقتها باستمرار التأخّر التاريخي. والهدف كما أشرنا واحد، **يتمثّل في البحث في سبل تفكيك وزحزحة التقليد، ثمّ توطين مقدّمات المجتمع العصري، مجتمع الحداثة والتاريخ**.

وبعد صدور الكتابين المذكورين، أصدر عبد الله العروي مصنّفين مترجمين، الأوّل لمونتسكيو(١٦٨٩-١٧٥٥)، **تأمّلات في تاريخ الرّومان، أسباب النهوض والانحطاط (٢٠١١)**، ثمّ كتاب روسو (١٧١٢-١٧٧٨) **دين الفطرة، أو عقيدة قسّ من جبل سافوا (٢٠١٢)**[١٢]. فما هي علاقة هذين النصّين بتاريخانية عبد الله العروي ومشروعه في التّحديث؟

يعرف قرّاء العروي علاقة مشروعه في الفكر العربي بمشاريع التّنوير، والتي تبلورت في الفكر الفرنسي والأوروبي في القرن الثامن عشر. كما يعرفون أنّ إيحاءات عناوين مصنّفات تُقارب موضوع **صعود الأمم وانحطاطها**، أو تقارب **إشكالات الدّين والتّربية في مجتمعنا**، تُعدُّ من صميم الخيارات الفكريّة المعلنة في مواقفه وخلاصات أعماله. لكن لماذا يعود عبد الله العروي خلال السّنوات الأخيرة، إلى إنجاز ترجمات ومقدّمات لقراءتها، بعد أن واجه خلال العقود الأربعة الماضية، مجموعة من الوقائع التاريخيّة والهزائم والانكسارات العربيّة، وحاول التّفكير فيها، مستعينًا برصيده في التاريخ وفي الفكر والفلسفة السياسيّة؟

قد لا يستغرب الباحث القريب من روح الخيارات المبنيّة في أعماله من تمارينه في الترجمة، ومكاسبها البيداغوجيّة في تقريب بعض أطروحات فكر الأنوار للقارئ العربي. كما أنّ العناية بالمقدّمات التي كتبها العروي لهذه الأعمال، تكشف أنّ لجوءَه إلى مثل هذه التمارين، والعناية بنصوصها ومفرداتها، يندرج ضمن خطّته في مزيدٍ من تقريب آرائه ومواقفه التحديثيّة، من القرّاء وأجيالهم الجديدة. وقد سبق له أن وضّح في إحدى يوميّاته في الجزء الثالث من **خواطر الصباح (١٩٨٢-١٩٩٩)**[١٣]، **حاجة الفكر العربي إلى أمّهات الكتب في الفكر الحديث والمعاصر، بحكم أنّها تضيء الطّريق أمام مساعي التحديث المتواصلة في فكرنا ومجتمعنا.**

لماذا ترجم نصّ روسو في موضوع الدّين الطّبيعي؟

لن نكتفي في الجواب عن هذا السؤال بالمواقف التي عبّر عنها المترجم، أثناء تقديمه النصّ المعرّب. بل إنّنا سنفكّر في الموضوع في ضوء توضيحاته المبسوطة في مقدّمة الترجمة، وبناءً على **السّياقات والشروط العامّة الموصولة بفكره وبفلسفة روسو وأدوارها في سجلِّ فكر الأنوار**. ذلك أنّ حصول هذه الترجمة وصدورها في سياقٍ زمني، موسوم بالانفجارات التي حصلت في كثير من البلدان العربية، ما يمثّل مناسبةً تدعونا إلى التفكير في العلاقة الممكنة بين ما يحصل في الواقع، وما يقدّمه المُنجز الفكري لعبد الله العروي في تجلّياته الأخيرة.

وعندما نطرح هذا السّؤال، ونحن نفكّر في محتوى هذا العمل وإشاراته ومجموع إيحاءاته، فإنّنا **لا نروم من وراء ذلك، التفكير في أيّ نوع من السببيّة المباشرة والميكانيكيّة بين التاريخ وجدليّاته المركّبة والمعقّدة، وبين وظائف الفكر، في التهيّؤ لبناء ما يسعف بإضاءة مجرى التاريخ والتّفاعل معه**[١٤].

إنّنا نفترض أنّ تاريخًا مماثلًا لتاريخ تأخّرنا التاريخي وتجلّياته العديدة، يشتبك بصور مختلفة سلبًا وإيجابًا، مع منظومات الأفكار التاريخيّة، من قبيل مشروع عبد الله العروي، ذلك أنّ الرجل مَعنيٌّ منذ كتاباته الأولى، وبحثه في **أزمة المثقّفين العرب، ثمّ تفكيره في هزيمة ١٩٦٧، ومواقفه من الناصريّة وفشل المشروع القومي، ودعوته إلى القطيعة مع التراث والتقليد، ودفاعه المستميت عن لزوم تمثّل مكاسب الفكر المعاصر، وانتصاره للمبادئ الكبرى للحداثة والتحديث السياسي، وذلك بسعيه المتواصل لتوطين قيم الحرّية والعقلانيّة والمواطنة والفكر التاريخي**[١٥]. ولاشكّ في أنّ حزمة الخيارات التاريخيّة التي عملنا على تكثيفها في العبارات السابقة، استنادًا إلى مجمل أعماله، ما يدفعنا إلى عدم إغفال السّؤال الذي أطّرنا به عمليّة بسطنا ومناقشتنا جوانب من موضوعات كتاب روسو وأسئلته، وأسئلة مجتمعنا اليوم في موضوع **الدين والسّياسة**، وذلك في سياق التّفاعلات والتّناقضات التي تحملها رياح الرّبيع العربي.

فقد ظلّت النّخب الحداثيّة في الفكر العربي، تواجه الممانعة وسط النّخب السياسية، وداخل أنظمة التربية والتعليم، وفي الفضاء الثقافي العامّ. إلا أنّ الممانعة المشار إليها، لم تقلّل من حماس الحداثيّين العرب، ومن بينهم عبد الله العروي الذي واصل ويواصل العمل دون كلل، بحثًا عن بلورة التصوّرات التي تسمح ببناء مخارج تُعطّل آليّات التقليد والممانعة، وخاصّةً في المستوى الذّهني، لتتمكّن المجتمعات العربية من الإقلاع النهضوي. وعندما تبرز هنا أو هناك، بعض مظاهر هذا الإقلاع، من قبيل ما حصل في أشكال الانفجار الجديد، فإنّ ما يترتّب على ذلك، يدعونا إلى محاولة التفكير في النصوص والمواقف والخيارات التي ما فتئ يُرَكِّبها، لنعاين انطلاقًا منها، ومن السّياقات التي تواكب صور تفاعلها المحتملة، مع أفعال التاريخ الجارية في مجتمعاتنا.

نفترض أنّ التفكير في علاقة ترجمات العروي الأخيرة، بأعماله السابقة ومشروعه في التحديث ككلّ، يعدّ مدخلًا من المداخل الملائمة لبحث سياقات أفعال الثورات العربيّة ونتائجها، في علاقاتها بمنظومات الأفكار في فكرنا المعاصر(١٦). **فما هي علاقة نصّ دين الفطرة بمشروع عبد الله العروي الفكري؟ وما هي أهمّيته في أزمنة وصول بعض تيّارات الإسلام السّياسي إلى السّلطة في بعض البلدان العربيّة؟**

في الدّفاع عن حرّية العقيدة

قبل أن نقدّم عناصرَ محدّدة في موضوع تحليلنا للإشكالات التي تثيرها الأسئلة، التي ركّبنا في نهاية الفقرة السابقة. نريد أن نتوقّف أمام الملاحظات الدقيقة والمختزلة التي أبداها المترجم، وهو يمهّد لقراءة النصّ، موضّحًا طبيعته ومقترحًا عناوينَ محدّدة لفقراته، ومتسائلًا عن علاقته بمشروع روسو التنويري؟

استوعبت مقدّمة العروي المكثّفة ثلاثة محاور، ربط في الأوّل منها بين محتوى النصّ وبين العلاقة التي يفكّر انطلاقًا منها فيه، محاولًا تذكير قرّائه **بأهمّية المقارنة في المنزع التاريخاني**، ومؤكّدًا على جملةٍ من المعطيات التي سبق له أن أبرزها وألحّ عليها في مختلف أعماله(١٧)، **يتعلّق الأمر بضرورة الاستفادة من مكاسب التاريخ والعصر، لمواجهة العلل المتشابهة فيه**، إذ يؤكّد بوضوح قاطع، عدم إمكانيّة مماثلة نتائج خطاب روسو ومعطياته مع الكتابات المشابهة له في طريقة بسطها لعظته في فكرنا وتراثنا، وذلك بحكم أنّ منطلقات التفكير في النظر الروسوي، **هي وجدان الفرد الحرّ المستقلّ، وهذا الأخير الغائب الأكبر في تصوّرات أصحاب النّصوص المماثلة له في فكرنا، أمثال ابن رشد، والغزالي، وابن طفيل، ومحمد عبده، ومحمد إقبال**(١٨). أمّا في المحور الثاني، فقد قام بإحصاء موضوعات الكتاب وترتيبها، الأمر الذي ترتّب عليه تحويل الترتيب الرّقمي للنصّ المترجم، إلى ترتيب موضوعاتي، حيث وضع المترجم ثلاثين عنوانًا لمجموع فقرات الخطاب وعددها ١٥٥ فقرة(١٩).

أمّا المحور الثالث، فقد جاء موصولًا بالثاني، إذ قام العروي بقراءة محتوى الخطاب في علاقته بفلسفة روسو الحداثيّة.

يندرج نصّ روسو في إطار بنائه لمشروع **إميل في التربية**١٧٦٢، وهو النصّ الذي جاء بعد نقده المثير للثقافة والعلوم، في **خطابه حول العلوم والفنون** ١٧٥١، ونقده للسّياسة، عند محاولته التّفكير في **أصل التّفاوت بين الناس** ١٧٥٥.

نعثر في النصّ، على خطاب يلقيه قسّ على مسامع شابّ فاقد للإيمان. يتأمّل الشابّ الخطاب، ثمّ يرسل نسخة منه لمواطن كان مكلّفًا بتربية إميل. وهذه الطريقة في الكتابة التي يقوم فيها الأستاذ بنقل الخطاب إلى التلميذ بتوسّط روسو، تستهدف **تهذيب ضمير التلميذ**، ليصبح مهيّأً وقادرًا على فهم الجدل الفلسفي والدّيني. ضمن هذا الأفق، رتّب روسو خطابه عن **الإيمان**، في الجزء الرابع من كتابه عن **إميل في التربية**.

نقرأ في عقيدة القسّ من جبل سافوا جدلًا يتناول موضوع **الإيمان الديني**، وذلك في سياق التفكير في **التربية والتربية الدينيّة داخل المجتمع**، حيث يعتقد روسو أنّه يمكن أن يُعلَّم الأطفال بعد تجاوزهم خمسة عشر عامًا، **ما يوضّح مسألة العلاقة بين الخلق والخالق. ويركّب في خطابه عقيدة بسيطة منافية للتعصّب، ومؤدّية إلى نوعٍ من التّهذيب المساعد في تكوين المواطنين، وبناء مجتمعٍ متجانس**.

ولا بدّ من الإشارة هنا، إلى أنّ معطيات نصّ روسو وتصوّراته للدّين والإيمان الديني، تندرج ضمن منظور مفكّري عصر الأنوار للمجتمع الجديد، فقد كان يدور

نقاشٌ فلسفي عن **حرّية العقيدة والدّين الطّبيعي**، ويتّجه البحث في كثير من أعمال فلاسفة الأنوار للمقارنة بين مبادئ الدّين الطّبيعي ومبادئ الدّيانات الأخرى، مع محاولات للتمييز بين الدّين الطّبيعي والنّزعات اللادينيّة. أمّا أبرز الخلاصات التي ركبها التصوّر الفلسفي الأنواري للدّين الطّبيعي، فيمكن ضبطها في عنصرين أساسين، يتمثّل أوّلهما في **إعطاء الأولويّة للعقل**، ويتمثّل الثاني في مبدأَي **الوضوح والبساطة**. وإذا كان بعض دعاة الدين الطبيعي ينكرون الوحي، فإنّ روسو منح في تصوّراته الدينية مكانة خاصّة للضّمير الأخلاقي عند الإنسان(٢٠).

قد تكون هناك صعوبة في الرّبط بين بعض الأفكار الواردة في هذا النصّ، والأفكار التي أعلن روسو قبل ذلك في **خطابه حول العلوم والفنون**. وتزداد هذه الصّعوبة عندما نقارن محتوى هذا النصّ، بمواقف بعض الموسوعيّين، الذين شارك معهم روسو في مرافعات فلسفة الأنوار في القرن الثامن عشر، وتبنّى مثلهم **الدّعاوى الكبرى لفلسفة الأنوار، والتي كانت تروم في أغلبها نقد الأوهام ومواجهة التّقليد**.

إلا أنّ الانتباه إلى روح الخطاب، يدفعنا إلى ضرورة العناية بأبعاده السياسيّة، حيث نتبيّن أنّ روسو كان مثل أغلب فلاسفة القرن ١٨، **متحرّرًا من الناحية الفكريّة والأخلاقيّة، محافظًا من الناحية السياسيّة والاجتماعيّة**(٢١).

لا يهتمّ العروي في مقدّمته للنصّ المترجم، بمتابعة الجدل المشار إليه آنفًا، في موضوع علاقة الفيلسوف بالقسّ، وعلاقة نصّ القسّ المفترض بأفكار جون جاك روسو، خاصّةً وأنّنا نقف في سياق النصّ، على ما يوضّح تشبّع روسو بمبدأ **حرّية العقيدة**. كما نقف على احترامه بعض القيود السياسيّة التي يمنحها اعتبارات فاصلة في نصّه، لنصبح في النهاية أمام أمرين يصعب التوفيق بينهما نظريًّا، ذلك أنّ **حرّية العقيدة في الأفكار المستوعبة في النصّ مطلقة، إلا أنّها في الوقت نفسه مقيّدة سياسيًّا واجتماعيًّا**. ولهذا السّبب لم ينل خطابه في التربية كما وضّح العروي **لا** رضى الكنيسة ولا مواقف فلاسفة الأنوار الملحدين(٢٢).

عندما نتجاوز إشكالات من قبيل ما ذكرنا، نجد أنّ روسو يُخْرِج عِظته في مشهدٍ طقوسي معروف في السرديّات الدينيّة. إنّه يقدّم خطابه من خارج المدينة، من رَبوةٍ عالية تُشرف على مجرى نهر البو، في وقت يصادف الشّروق، حيث تبسط أشعّة الشّمس أمام الشابّ اليائس روح الودِّ، التي تملأ القسيس ببساطة الإيمان وسماحته.

نحو تجديد أسس الإيمان في مجتمع جديد

يمكن أن نشير إلى عيّنة من الموضوعات المرتّبة في خطاب القسّ، كما رتّبها المترجم لتوظيفها في سياق المناقشة التي نحن بصددها، وقد اخترنا موضوعات هذه العيّنة، بناءً على تصوّرنا العامّ لمرجعيّة الإيمان الديني، كما تبلورت في نصّ روسو. ونحن نعتقد أنّ العيّنة المختارة، موصولة ببعض أسئلتنا في موضوع **التّفكير في الدين، وفي أخلاقيّات التديّن في مجتمعنا**.

أمّا الموضوعات المنتقاة فهي: **الإنسان سيّد الكون**، فقرات ٥٣-٥٦ ، **ضوابط الأخلاق**، فقرات ٨٣-٨٩، **الضّمير**، فقرات ٩٠-٩٦، **دين الفطرة**، فقرات ١٠٩-١١١، **ضمير الفرد هو الحكم**، **عيسى وسقراط** فقرات ١٤٤-١٤٧، **تجديد دعائم الأديان**، فقرات ١٥٠-١٥١.

نقرأ في فقرات هذه الموضوعات **معطيات مستلهمة من العقيدة المسيحيّة، وخاصّةً في صيغها البروتستانتيّة. وهي تبرز في أغلبها بساطة الإيمان وغياب الطّقوس. الأمر الذي يكشف صور التحوّل الكيفي الذي بلوره الإصلاح الدّيني، ورتّبت ملامحه العامّة العقيدة البروتستانتيّة وهي تحوّل الطقوسي**

في المسيحيّة إلى **أخلاق الضّمير، رامية بذلك إلى الإعلاء من مكانة الفرد وحرّيته واستقلاليّته.** إنّ القسّ يعرف صعوبة الموضوع، ويعرف في الوقت نفسه ضرورة الإيمان، ويروم التخلّص من الجدل اللاهوتي. وقد اعتمد روسو في بسط العقيدة على ما يسهل تحويل تجربته الوجدانيّة في الإيمان، **إلى أداةٍ لبناء فعل بسيط، قادر على التوفيق بين العقل والوجدان،** مستهدفًا بعبارة العروي، **تحقيق نوع من الطمأنينة للفرد، والوحدة والاستقرار للمجتمع**(٢٣).

اتّجه العروي بعد ترتيبه محتوى الفقرات المكوّنة لعقيدة القسّ، إلى تلخيص الرّوح العامّة التي تستبطنها العقيدة المذكورة أحيانًا وتُجَلِّيها أخرى، مُلخّصًا روحها الموصوفة في جملةٍ واحدة بلغته، **الإيمان في خدمة النفس، الدين في خدمة المجتمع، المجتمع في خدمة الفرد**(٢٤). وفي هذه العبارة المكثّفة، التي أوجز فيها العروي روح **دين الفطرة**، ما يشير إلى أنّ المنطق الذي يبنيه التصوّر السابق، إنه كما بيّنّا آنفًا، **يصدم الفلسفة والكنيسة معا، لكنّه في الوقت نفسه، قابل للتّوظيف من قبل كلا الطّرفين**(٢٥).

لم يكتف العروي في مقدّمته المركّزة بتسجيل هذه الملاحظات، فقد كانت غايته من **التّعريب** أبعد من ذلك. فهو يعي جيّدًا، **أنّ النّزعة الفرديّة في فلسفة روسو مطلقة، وأنّها في العمق تعدّ أهمّ أركان الحداثة. كما أنّ تعامل روسو في نظره مع الدين باعتباره ظاهرة اجتماعيّة سياسيّة، يمثّل بدوره ركنًا أساسيًّا من أركان الحداثة.** وهنا نقف على نتائج تصوّرات روسو في موضوع **تملّك السعادة والرّضا عن النفس، المستندين في المنظور الروسوي إلى الإيمان بدين الفطرة**(٢٦).

ويوضّح العروي في هذا الإطار، ضرورة استيعاب روح تصوّرات روسو من الدين، في ضوء معطيات مصنّفه **إميل**، حيث يجري **ربط التديّن بالمنظومة التربويّة**، لكن دون إغفال ما ورد في مصنّف **العقد الاجتماعي** (١٧٦٢). ففي الفصل الثامن من الكتاب الرابع منه، يرسم روسو المبادئ البسيطة للدين، في علاقتها بالمجال السياسي، حيث ينبغي **أن تكون عقائد الدين في نظره، بسيطة ودقيقة وقليلة ودون شروح ولا تعليقات**. إنّ وجود المقدّس في نظره مؤكّد بالرؤية والوجدان، **إضافةً إلى الجزاء والعقاب، ومبدأ استبعاد التعصّب الديني**، وماعدا ذلك في نظره، كما نتبيّن ذلك في كتابه وباقي مؤلّفاته، يترك للتقييم الحرّ للمواطنين(٢٧).

يتأسّس **الدين المدني** (دين الفطرة) على قاعدةٍ كبرى، تروم في معطياتها الحدسيّة والتأمليّة، **تجاوز أدبيات السكولائيّة، وجدالات اللاهوت المسيحي، لتصنع بعض معالم الرّؤية الحداثية للدين في مجتمعٍ جديد.** وتمثّل خيارات فلاسفة الأنوار على الرّغم من تعدّدها وتناقضها، بمقدّماتها الكبرى في المعرفة المستندة إلى مكاسب الفلسفة الحديثة، ومقدّمات المنزع الوضعي في النظر إلى التاريخ والسّياسة والمجتمع، **أبرز دعائم هذا الخيار في النّظر إلى الإيمان، ودوره في حياة الفرد وأنظمة المجتمع.**

صحيح أنّ خلفيّات التصوّر الروسوي للدّين في نصّ **إميل**، موصولة **بنزعته الرومانسية ذات الأفق الأخلاقي** المؤَسِّس، انطلاقًا من تميّزه **بين الطبيعة والثقافة**، وصور حنينه للطيبة والبساطة كحالتين مرادفتين للطبيعة الإنسانيّة. إلا أنّ طابع خطاب القسّ المركّب والمتناقض يجعله موصولًا في بعض جوانبه بمعطيات الكتاب الرابع في العقد الاجتماعي، وقد خصّصه روسو للدّين المدني(٢٨).

وضّحنا آنفًا، أنّ عظة الأستاذ التربوية، في موضوع الإيمان الديني، ينبغي أن تكون متأخّرة في سلّم التعليم، وأن لا تلقّن للناشئة إلا في سنٍّ متأخّرة. وأن يتجنّب القسّ الحديث عن الألغاز، التي تُركّبها جدالات المتكلّمين، ويُلقّن التلميذ بدل ذلك عقيدةً بسيطة سمحة، وخالية من التعصّب، عقيدة قابلة

للرّسوخ في الضّمير والفؤاد. وقد وضّح العروي أنّ تَحقُّقَ ذلك، يماثل ما يتحقّق في النظام الجمهوري الديمقراطي الذي لا يستمرّ، **إلّا إذا قام على تعاقدٍ بين أفراد تربّوا منذ الطفولة ليكونوا مواطنين حقًّا**(٢٩). فلا مناصَ في نظر روسو، كما يوضّح العروي من خلق مستأنف، **حتّى يتسنّى بناء مجتمع جديد، ونشر عقيدة جديدة**(٣٠).

وما يمنح التصوّر الروسوي من الدين المدني في نظرنا قوّة، هو استناده في بناء هذا التصوّر، على مبدأين موصولين بالطبيعة الإنسانية، نقصد بذلك **الحرّية والتطلّع نحو الكمال**. وتمثّل ملكة السّعي نحو تَمَلُّك **فضيلة الكمال، نزوعًا بشريًّا فطريًّا يتيح للإنسان تجاوز عزلته، فيصوّب جهده نحو بناء المجتمع والتّاريخ**(٣١).

يعي العروي جيّدًا أنّ **مواقف روسو من الدين والمعرفة والتقدّم مركّبة**، وأحيانًا متناقضة، وهو يشير في سياقات مختلفة من مقدّمته، إلى الطابع المعقّد والمختلط لجوانب من فلسفته. فهل يمكن القول إنّ هدفه من تمرين الترجمة المُنجز الآن، هو الدّفاع عن المنظور الروسوي للدين، الذي يلحّ على **بساطة وفطريّة التدين؟**

يمكن أن نشير في سياق التفكير في السّؤال السابق، إلى أنّ الحديث عن عقيدة القسّ، ضمن **فلسفة سياسيّة رومانسيّة، ومُؤسّسة على مفردات المنظور السياسي الليبرالي**، في لحظةٍ من لحظات بنائه لمنظوره العامّ لموضوع السّياسي ومجاله ومحاولته رسم صور من معالم تقاطعه مع المقدّس، تجعلنا أمام بعض أوجه الخلفيّات المرتّبة لملامح العلمانية في الفلسفة السياسية الحديثة. **وأنّ مفاهيم من قبيل الفرد، والضّمير، والطبيعة، والمجتمع، والبساطة، ونفي التعصّب،** تندرج في السجلّ النظري للتحديث السّياسي، حيث يمثّل مجموع المفردات السابقة في بعض أوجهه واحدًا، ومن المؤكّد أنّ الإشارات والتلميحات التي وردت في تقديم المترجم، إضافةً إلى نصّ روسو في مجموعه، تعدّ مفيدة في باب **توسيع دوائر الجدل حول الموقف من الدين**، وأنّ العروي يرغب في تعميم كلّ ذلك. إلا أنّه يجب أن نحترس من الاكتفاء بما ذكرنا، ذلك أنّ العروي ينبّهنا بعبارةٍ صريحة، إلى أنّ ما هو قويّ في نصّ روسو، **يتمثّل في إبرازه الضّمير، ضمير الفرد الحرّ، وإلحاحه على الصّدق والصراحة في باب الإيمان**. ثمّ يضيف أنّ أحاديث القسّ الجارية بلسان روسو عن الدين الفطري وطبيعة الإيمان، لم تكن تعالج موضوعًا مجرّدًا في الدّين، **إنّ موضوعها المركزي هو الهمّ الديني، أسئلة الدين في مجتمعنا اليوم، وهي أسئلة موصولة بمشروع العروي ومشروع توطين الحداثة في فكرنا المعاصر**.

الهوامش

١ عبد الله العروي، **مفهوم العقل، مقالة في المفارقات** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦). انظر كذلك قراءتنا لهذا الكتاب في مصنّفنا **درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي** (بيروت: دار الفارابي،٢٠٠٠)، ص ٤٩-٦٣.

٢ عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣).
Abdellah Alaaroui, *la Crise des Intellectuels Arabes* (Paris: Ed Maspiro, 1974).
يعرف المهتمّون المتتبّعون لكتابة الأستاذ عبد الله العروي، أنّ هناك تكاملا وتمامًا بين مؤلّف "**العرب والفكر التاريخي**"، والمؤلّف الصادر بعده بالفرنسيّة تحت عنوان "**أزمة المثقّفين العرب**"، ذلك أنّنا نجد مقالات موحّدة في الكتابين، ومقالات توجد في واحد منهما ولا توجد في الآخر. ومن هنا صفة التمامّ والتكامل التي أطلقناها على هذين المؤلّفين اللذين يرتدّان في النهاية إلى مؤلّفٍ واحد مكتوب بلغتين.

٣ كمال عبد اللطيف، **درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي**، مرجع سبق ذكره، ص ٩.

4 A. Laroui, *Esquisses Historiques* (Casablanca : Centre Culturel Arabe, 1999).
A. Laroui, *les Origines Sociales et Culturelles du Nationalisme Marocain 1830-1912* (Casablanca : Centre Culturel Arabe, 1980).

٥ عبد الله العروي، **خواطر الصباح**، الجزء الأوّل يوميّات (١٩٦٧ -١٩٧٣) (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)، والجزء الثاني يوميات (١٩٧٤-١٩٨١) (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣)، والجزء الثالث يقدّم يوميّات (١٩٨٢-١٩٩٩) (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥).

6 A. Laroui, *Le Maroc et Hassan II, un Témoignage* (Québec-Canada / Casablanca : les Presses Inter Univesitaires / Centre Culturel Arabe, 2005).

٧ يمارس العروي كما هو معروف كتابة الرواية، وقد قدم في هذا الباب مجموعة من الأعمال نذكر منها: **الغربة واليتيم**، ثم **الفريق**، وغيلة.

٨ عبد الله العروي، **عوائق التحديث** (الرباط: منشورات اتحاد كتاب المغرب، ٢٠٠٦).

٩ عبد الله العروي، **السنّة والإصلاح** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨).

١٠ عبد الله العروي، **من ديوان السياسة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩).

١١ عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٦.

12 Jean-Jacques Rousseau, *Profession de Foi du Vicaire Savoyard,* Op. Cit.

١٣ عبد الله العروي، **خواطر الصباح**، مرجع سبق ذكره، الجزء الثاني، ص ١٩٩-٢٠٠.

١٤ راجع بحثنا: "الحدث التونسي وأسئلة الإصلاح العربي"، في: مجموعة من الباحثين، **ثورة تونس: الأسباب والسياقات والتحديات** (الدوحة / بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢)، الفصل الثاني عشر.

١٥ كمال عبد اللطيف، **درس العروي**، مرجع سبق ذكره، ص ٢٥- ٤١.

١٦ راجع ورقتنا المنشورة في كتاب ثورة تونس، مرجع سبق ذكره، الفصل الثاني عشر.

١٧ عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، مرجع سبق ذكره، ص ٣٦٤.

١٨ عبد الله العروي، **دين الفطرة**، مرجع سبق ذكره، ص ١٨.

١٩ المرجع نفسه، ص ١٤-١٥.

٢٠ المرجع السابق، ص ٨.

21 Ch. Jacquet, L*a Pensée Religieuse de Jean-Jacques Rousseau* (Paris : Ed Lauvin, 75), pp.78-79.

٢٢ عبد الله العروي، **دين الفطرة**، مرجع سبق ذكره، ص ١٩. وكذلك:
Gabriella Sibveskini, " Religion Naturelle, Droit Naturel et Tolérance dans 'La Profession de Foi du Vicaire Savoyard' ", *Archives de Philosophie*, Tome 72 (2009/1), pp. 31-54.

٢٣ المرجع السابق، ص ١٠.

٢٤ المرجع نفسه، ص ١٥-١٦.

٢٥ المرجع السابق، ص ١٩.

26 Y. Vargas, *Introduction à l'Emile de J.J Rousseau*, 1ère éd. (Paris: PUF, 1995), PP113-116.

27 I. Gouhier, " La Religion du Vicaire Savoyard dans la Cité du Contrat Social ", in : *AA.VV., Études sur le Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau* (Paris : *Les Belles Lettres, 1964*), pp. 263-276.

28 J.J. Rousseau, *du contrat social*, livre IV, chapitre 8, De la religion civile, p. 73.

وكذلك عبد الله العروي، **دين الفطرة**، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠-٢٢.

٢٩ المرجع نفسه، ص ١٠.

٣٠ المرجع نفسه، ص ١٠.

٣١ راجع ورقة: عبد العزيز لبيب، "التلقّي العربي للفكر التنويري الغربي، فرح أنطون نموذجًا"، في: **المعرفي الأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠)، ص ٣٨٥ - ٤٤٠.

أحمد بعلبكي*

قراءة في كتاب "فكرة العدالة" لأمارتيا صن

الكاتب	:أمارتيا صن.
العنوان	: فكرة العدالة (The Idea of Justice).
ترجمة	: مازن جندلي.
تاريخ النشر	: ٢٠١٢.
الناشر	: منشورات الدار العربية للعلوم - ناشرون، بيروت.
عدد الصفحات	:٥٧٦.

تعريف بالكتاب

كتاب **فكرة العدالة**: هو للكاتب أمارتيا صن، الفيلسوف والاقتصادي الهندي، والحائز على جائزة نوبل في الاقتصاد عام ١٩٩٨. وهو يعمل أستاذًا في جامعة هارفرد، وسبق له أن عمِل في جامعة كمبردج. ومن أبرز مؤلفاته: **الأخلاق والاقتصاد، الاقتصاد علمٌ أخلاقيٌّ، العقلانية والحرية في الاقتصاد، الهوية والعنف.**

تقع النّسخة العربيّة لكتاب **فكرة العدالة** في ٥٧٦ صفحة. تتميّز كتابته بتبسيط بليغ للبّ نظرية العدالة، التي تتعارض حولها المقاربات في الفصول العشرة الأولى من الكتاب (العقل والموضوعية، راولز وما بعده، المؤسّسات والأشخاص، الصوت والخيار الاجتماعي، الحياد والموضوعية، الحياد المغلق والحياد المفتوح، الموضع والصلة والوهم، العقلانية والآخرون، تعدد مسارات التفكير المحايد، والتّبلورات الفعلية والعواقب والمشيئة).

وقد عرض الكاتب في التمهيد والمقدّمة، لحدود التقارب والاختلاف بين طروحات العدالة في كلّ من الإرثيْن التنويريّيْن الهندي والأوروبي. وتواصل نقاشه لطروحات العدالة في الجزء الأول من الكتاب مع أفكار فلاسفة، من أمثال هوبس ولوك وروسو وكانط وغيرهم. وهي أفكارٌ تدور حول مفهوم العدالة الكاملة في عالم مثاليّ. وتقوم على مؤسّسات ومبادئ،

* كاتب وباحث اجتماعي - لبنان.

يتعذّر تطبيقها في حياة البشر؛ لأنّها لا تعالج الظلم الواضح، ولا تقوم على السلوك الإنساني والتمكين من القدرات، على النّحو الذي يشير إليه أمارتيا صن في الجزء الثالث من الكتاب تحت عنوان "مواد العدالة". وفي هذا الجزء، يتعرّض الكاتب بالتفصيل إلى العلاقة بين القدرة والحرّية والعدالة والمساواة. ويرى أنّ الدّيموقراطية القائمة على النقاش والمشاركة، تساعد على الاختيار بين مختلف مفاهيم العدالة؛ وذلك "تبعًا لأولويّات اللّحظة وقدرات كلّ فرد". وقد خلص أمارتيا صن في ختام الجزء الثالث، إلى اعتماد مفهوم "عدالة حقيقية شاملة عالمية"؛ ولكنّه يرى أنّ حلّ مشكلة تعارض المقاربات لفكرة العدالة، يفرض الأخذ بعين الاعتبار بالظّروف الخاصة، وطرح الأسئلة عبر المقارنة بين الأوضاع.

ينقسم الكتاب إلى تمهيد ومقدمة وأربعة أجزاء؛ وهي تحمل تباعًا العناوين التالية: متطلّبات العدالة، أشكال التفكير، مواد العدالة، النّقاش العام والديمقراطية.

وقد تضمّن الكتاب جزءًا ثالثًا يحمل عنوان "مواد العدالة". وسنقدّم قراءةً مفصَّلةً له في صفحات عرضنا. وهو يتناول العناوين التالية: الحيوات والحرّيات والقدرات، القدرات والمواد، السّعادة وصلاح الحال والقدرات، المساواة والحرّية الفردية.

يخوض أمارتيا صن في كتابه **فكرة العدالة** مواجهات، يفنّد فيها ما يروَّج في التّنظيرات اللّيبرالية الجديدة لاقتصاد السوق. ومنها مثلًا ما يركّز على أنّ هذا الاقتصاد يقوم على عقلانية إطلاق آليّاته، وعلى ضرورة الفصل بين الأساسين اللّذين أشار إليهما آدم سميث في تعريفه؛ وهما: النموّ الذي ينتفع به عموم الناس انتفاعًا شخصيًّا بعيدًا عن الأنانيّة، وتقتطع منه الدّولة قسمًا لتوفير الخدمات العامّة لهم. "فالاقتصاد يجب أن يعود إلى حظيرة الأخلاق بعد أن فلت من عقاله". ومن تلك التنظيرات، ما يسوِّغ لمراكز الرأسمال المتعولم في الغرب أن تُزيح مواجهاتها مع شعوب البلدان الفقيرة من منطق الصّراع الاقتصادي- السّياسي إلى منطق الصراع الثقافي وصراع الحضارات. وفي هذا، فصلٌ متعسِّفٌ بين الحضارات المتفاعلة عبر التاريخ: اليونانية، والهندية، والفارسية، والعربية. وقد ذكّر أمارتيا صن في مؤتمر للاتّحاد العالمي للصحف (عُقد هذا العام بمقرّ البرلمان الأوروبي في بروكسيل) بإسهامات الخوارزمي واضع أسس الجبر وأسس حساب الأجسام الهندسية.

ويعود تكليفه من جهة برنامج الأمم المتحدة الإنمائي عام ١٩٩٠، بالإشراف على تطوير مؤشّر التنمية البشرية إلى جانب الخبير الاقتصادي الباكستاني محجوب الحق، إلى إصراره على عدم الفصل بين القيم الأخلاقية والمؤشّرات الاجتماعية الملائمة لقياس الرفاه.

تقديم وقراءة

يمهِّد أمارتيا صن لكتابه **فكرة العدالة**، بإعلان حرصه على الانطلاق من وضوح الظلم المعيش، في سياق عمليّة تنظيره للعدالة.

إنّه تنظيرٌ يقوم على تحليل الظلم الذي تنشد العدالة رفعه، وعلى تشخيص يُفترض به أن يؤكِّد على صحّة وقوعه. وذلك بحكم أنّ موضوعيّة التّشخيص بعيدًا عن الأفكار المسبقة، هي ضمان موضوعيّة الإرادة في تجاوزه. وأنّ البحث عن رفع الظّلم الواضح الواقع على الناس؛ هو أساس التفكير العملي الذي يرشدهم في مقاربة أولى إلى العدالة النّسبية، مهما تعارضتْ حججها العقلانيّة واختلفت قابليّات الإقناع بها. إنّه بحثٌ ينأى -في مقاربة ثانية- عن التّفلسف في إيجاد الحلول لمسائل تتعلّق بالعدالة الكاملة أو المطلقة. وهو بحثٌ عقلانيٌّ يقوم على نقاش مفتوح مع الذّات ومع الآخرين؛ من شأنه أن يميِّز بين المظالم الناجمة عن التحكّم في طرق حياة الناس وسلوكيّاتهم، وبين المظالم النّاجمة عن طبيعة "المؤسّسات المحيطة بهم" الهادفة إلى إقامة ما تَعُدّه "العدالة الكاملة"، من خلال إقامة مؤسّسات "عادلة مقنّنة"، تفرض على النّاس التكيُّف معها كليًّا.

غير أنّ أمارتيا صن، الذي أهدى كتابه **فكرة العدالة** لجون راولز في ذكرى وفاته، وهو مدينٌ له بقدراته على التّنظير في العدالة؛ يرى في نقده لأصحاب مقاربة العدالة الكاملة القائمة على الحقوق، أنّ "المؤسّسات العادلة المفروضة على الناس" تقوم في الأساس على قوانين عامة، تختلف قدرات النّاس على تفصيلها، وعلى التأهّل للإفادة منها. وذلك للوصول إلى حقوقهم المتساوية نظريًّا في الفهم اللّيبرالي للمواطنة. ويعود ذلك إلى اختلاف مواقعهم وقدراتهم على حيازة الحقوق المرتبطة بقواعد تنظّم تملُّك الموارد؛ كما يُشير إلى ذلك بريان بري بقوله: "فالحيازة تُعَدُّ أحد مصادر الحقوق، بالمعنى نفسه بالضبط الذي تكون فيه الملكية مصدرًا للحقوق. فكلاهما صنيعة القانون على السواء"[1]. وقانون قوة الموقع في التراتب الاجتماعي، يغلب قوّة القانون في النصوص.

ويتابع الكاتب -في التّمهيد لكتابه- التّركيز على النّقاش المفتوح، وعلى فهمه للديمقراطية بما هي: "الحكم بالنّقاش (Government by discussion)، والقدرة على إغناء المشاركة العاقلة، من خلال تعزيز توفير الإمكانية العملية للمناقشات التفاعلية". وقد ذهب في هذا الفهم للدّيمقراطية، من مستوى الدّولة-الأمّة، إلى مستوى الديموقراطية العالمية كنهج في تحقيق العدالة العالمية؛ دونما تحذير -ولو بإشارة سريعة- إلى اختلاف مسارات تحوّل المجتمعات وتأهّلها، وخصائص الثّقافات الدّينية والسياسية المهيمنة فيها.

إنّ أبرز إضافات المفكّر الهندي أمارتيا صن في تنظيره للعدالة، تتمثّل في الوصل بين إنجازات حضارية متباعدةِ الإلهام والإيحاء، بغية فهم العدالة. إنّها إنجازاتٌ كانتَ رائدةً لإرث تنويريّ شهدته الهند قبل ٦ آلاف سنة من ميلاد المسيح. وقد اقترنت لاحقًا بإنجازات التّنوير الأوروبي؛ فشكّلت مجتمعةً "إنجازات عظيمة للجدل العقلي الذي لا يعتمد على الدين، والمعتقدات اللّاعقلية [...] وأنّ ثمّة فوارق كثيرة في الغرب -كما في الشرق- في التّفكير. وسيكون من الوهم تمامًا التفكير في غرب واحد موحَّد، يواجه الأولويات الشرقية المحصنة" (ص ١٧ من الكتاب).

إنّ ما استلهمه الكاتب من وصل بين إنجازات حضارية في قارات متباعدة، واكتشاف ما يُسمّيه "جدلًا عقليًّا" بينها؛ قد شكّل إضافةً، كان يمكن أن تغتني بوصل -لا يقلّ أهميةً- مع جدل تردّد على مدار التّاريخ. ويدور ذلك الجدل حول الاختلاف بين ميل لتقدير الحرية في الحضارة الأوروبية الغربية، وميل متعارض للاستنقاص من هذا التقدير في حضارات الشرق الآسيوي التي سبق أن شهدت مركزيات لإمبراطوريات استبدادية طبعت تاريخه. وكان يمكن لإضافة أمارتيا صن في ما يُسمّيه "جدلًا عقليًا" بين الحضارات، أن تكون أشمل وأعمق تنظيرًا؛ لو كان استلهم الوصل أيضا مع ما سُمِّي بـ"الاستبداد الشرقي". هذا الاستبداد الذي أُرجِع إلى ضرورة قيام الحكم المركزي القادر على ضبط إدارة ندرة مياه الريّ في المناطق الجافّة وشبه الجافّة (مصر، وفارس، والهند).

لم يتوان الكاتب عن إعمال التّدقيق في الرجوع إلى التنوير الأوروبي؛ فصنف إنجازاته في موضوع العدالة ضمن مقاربتيْن أشرنا إليهما أعلاه:

- الأولى تركّز على ضرورة إقامة "المؤسّسات العادلة للمجتمع". وقد صفها الكاتب بـ "المؤسّسية المافوقية Transcendental institutionalism أو المؤسّسية المتساوية. وهي مقاربةٌ تستهدف تحقيق العدالة الكاملة في المجتمعات، من خلال ترتيبات قانونية "يُفتَرَض بها أن تؤمِّن المساواة الأصلية [...]؛ لا يعرف النّاس فيها أين (في أي ترتيب تكمن) مصالحهم الخاصة. [...] ويقوم هذا الوضع على افتراض أنّ هناك نوعًا واحدًا من النّقاش المحايد، يلبّي متطلبات الإنصاف. وهذا في رأيي قد لا يكون صحيحًا" (ص ٤٧)؛ بسبب استعصاء إقامة ترتيبات إستراتيجية المقاربة المثالية للعدالة المطلقة "المافوقيّة" كلّيًا على حدّ تعبير الكاتب. وكان من روّاد هذه المقاربة المثالية في القرنين السابع

١ بريان بري، **الثقافة والمساواة: نقد مساواتي للتعددية الثقافية**، ترجمة كمال المصري، الجزء الثاني، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٨٢، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، نوفمبر ٢٠١١)، ص ١٤٩.

عشر والثامن عشر، توماس هوبس، وجان جاك روسو، وإمانويل كانط، وجون لوك.

– تركّز المقاربة الثانية النسبية أو الاجتماعية- التاريخية، التي يعتمدها أمارتيا صن، على المقارنات النسبية للظلم والعدالة. تلك التي تتحدّد خصائصها الاجتماعية في مجتمعات قائمة فعلًا، وتتحدّد فيها طرق عيش الناس؛ متأثّرةً بالمؤسّسات والقواعد "المتاحة" وأنماط السلوك والتفاعلات الاجتماعية. وكان من روّادها: آدم سميث وكوندورسيه وجيرمي بنتام وكارل ماركس وجان ستيوارت ميل. ويذكّر الكاتب بأنّ مشاركته لهؤلاء المفكّرين من منطلق التّمييز بين المقاربتيْن، لا تعني توافقه معهم في جوهر نظريّاتهم المتنافرة هي أيضًا في ما بينها.

وفي عرضه لمقاربات العدالة في الأدبيّات الهنديّة والسّنسكريتيّة؛ يُشير الكاتب إلى أنّ في إرث التّنوير الهندي، ما يشبه المقاربتيْن النّسبية والكاملة للعدالة في التّنوير الأوروبّي. وهما:

– نيتي (Niti): التي تعتمد على استخدام معايير الملاءمة التّنظيميّة والصوابيّة السلوكية مع ما تفرضه المؤسّسات والقواعد والتّنظيم المعتَمَدة. وهي مقاربةٌ تتّبع نهج المقاربة الأولى في أدبيات التنوير الأوروبّي.

– ونيايا (Nyaya): وهي مقاربةٌ ذات منظور أشمل للعدالة وأكثر استيعابًا لها، وهو منظورٌ يرتبط بمجريات الواقع. وتُعتمد في تقييم أدوار المؤسّسات والقواعد والتّنظيم في الحكم، على ما توفّره المقاربة الأولى من منجزات في الواقع.

وتجدر الإشارة الى أنّ مثل هذا الرّبط التّكاملي الذي يعلّله الكاتب بين مقاربتيْ الإرث الهندي؛ لم يُلاحظه بين مقاربتيْ التّنوير الأوروبّي.

إنّ التقدير العالمي لاجتهاد أمارتيا صن في القراءة النقدية لكلّ من فلسفة التّنوير الهندي ومدارس التّنوير الأوروبّي؛ لا يُعفيه من هفوة إغفال الطروحات التي قدمتها الحضارة العربيّة الإسلاميّة. وهي طروحاتٌ كانت حصيلة تثاقفات متأصّلة مع الحضارتيْن السابقة واللّاحقة لها في الشرق أو في الحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط.

ويعلِّل انحيازه الجزئيّ لهذه المقاربة الثّانية، بـ "أنّ العدالة لا يمكن إلّا أن تهتمّ بالحيوات التي يمكن أن يحياها الناس بالفعل [...] أو لا يستطيعون اتّباعها"؛ وذلك لأنّ خياراتهم تقتصر على حدود ما يملكون من حرية اختيار، بين ما يُتاح لهم في الواقع المعيش من "أنماط الحياة الممكنة". وهنا يلفت الكاتب الانتباه إلى أنّه كلّما كان الفعل اختياريًا لا اضطراريًا، جاء القرار باختيار نمط الحياة أكثر إلزامًا لصاحبه بمسؤولية إصلاح الحال، وتطوير قدراته الفعلية، على نحو يتجاوز حدود التمتّع بالمنافع والسّعادة على حدّ اعتقاد أصحاب نظرية النفعية (جيرمي بنتام وغيره). وهنا أيضًا، نتوقّف عند تعميم الكاتب لإمكانية وصول الفرد -أيِّ فرد كان- إلى مستوى التقرير في اختيار نمط الحياة؛ دونما تمييز داخل التراتبية الاجتماعية بين الفئات الاجتماعية المؤهَّلة للوصول إلى مثل هذه الإمكانية، والفئات الأخرى محدودة القدرة على هذا الوصول.

مواد العدالة

تحت عنوان "مواد العدالة"، يعرض أمارتيا صن في الجزء الثاني من كتابه **الحيوات والحريّات والقدرات** لموضوع العدالة في الإرث الهندي. فيميِّز بين منظوريْن سبق أن أشرنا إليهما، وهما:

– منظور نيتي (Niti): المتقيِّد بالقواعد والمؤسّسات المفروضة قانونًا من جهة.

– ومنظور نيايا (Nyaya): القائم على ما توفّره القواعد والمؤسّسات المعتَمَدة في منظور نيتي (Niti) من تقدير لمركزيّة الحيوات البشرية المتبصّرة بوسائل الحياة اليومية. وهي وسائل مثّلتْ محور اهتمام الدّراسات الاقتصادية- الاجتماعية في المجتمعات، وخاصّةً في مجالات نموّها وتنميتها. وهي مجالاتٌ تُقاس بمؤشِّرات ملموسة ومباشرة من مستويات النّاتج الوطني والمحلّي، وتُهمل المؤشّرات غير المباشرة لتحقّق الغايات، ولغنى الحياة البشرية المتمثّل في السّلامة

العامّة، والسّعادة الخاصّة للفرد. هذا مع العلم أنّ الوسائل المتوفّرة على صعيد الوفرة الاقتصادية من جهة، والغايات المحقَّقة على صعيد "غنى الحياة والسّعادة والحرية الأساسيّة" من جهة ثانية؛ تترابط على الرغم من تباعدها مرارًا، وإن بتفاوت يزيد في البلدان الغنية عما هو عليه الأمر في البلدان الفقيرة.

وفي هذا الصّدد، يرى الكاتب أنّ ارتفاع متوسّط الدّخل يمكّن من توفير وسائل العيش، في ظلّ تنظيم اجتماعيّ ومؤسّسات مقنّنة (وفق منظور "نيتي Niti"). ولكن هناك أيضًا سبب للاهتمام بما يتوفّر للفرد من حرية الاختيار بين أساليب العيش وحرية تقييمها، التي توسّع من مسؤوليته، وترتقي بتطلّعاته إلى "مسائل من قبيل موجبات المسؤولية البيئية والتنمية المستدامة". وإنّ التّأكيد على ما يبدو أنّه حرّية اختيار في الظّاهر؛ ليس في الواقع إلّا فسحةً محدَّدةً ومحدودةً بنوعيّة الرّأسمال الثقافي والاجتماعي للفرد. وهو رأسمالٌ يحكم حريته وسقف اختياراته؛ علمًا وأنّ أمارتيا صن نفسه، يقول في مكان آخر -تحت عنوان "الحرية: الفرص والعمليات"- أنّ "الحرية هي الفكرة الأساسيّة، وأنّ القدرة (أي العمليات الواقعية) على اختيار بدائل العيش التي تتيحها للشّخص؛ هي التّعريف الأدقّ للحرية. ولا يجب أن تقتصر هذه القدرة على العيش بطريقة البديل النهائي أو الحصيلة النّهائية التي تحقّق بها الاختيار؛ بل يجب أن تشمل القدرةَ "على كيفية الاختيار والبدائل التي كان يمكن أن يختارها أيضًا، في حدود قدرته على الاختيار".

وفي مقاربة القدرة، يورد الكاتب سمات نوعيةً مميّزة لها لا بدّ منها، وأهمّها التّركيز المعلوماتي على تقييم للمنافع الفردية الشّاملة. وهو تركيزٌ يختلف باختلاف القضايا العامّة (كالسّياسات المتعلّقة بالفقر أو الحرية الثقافية، (ص ٣٩). وإنّ هذا التّركيز على القدرات الواقعية؛ يوضِّح الصّلة بين تفاوت قدرات الأفراد وتفاوتهم الطبقي. وهكذا تختلف مقاربة القدرة، باختلاف التّركيز على نوع وعمق المعلومات المتعلّقة بالوسائل المؤثِّرة كالدّخل والملكيّة والسّلطة والوظيفة؛ التي هي -في نظر جون راولز- سلعٌ أوّليةٌ ومركزيّةٌ في الحكم على العدالة التّوزيعية. غير أنّ تركيز راولز عليها في الحكم على ما يُسميه بـ "العدالة التّوزيعية"، وإعلاء شأن الحرية؛ لم يقترن بالتّوقف عند مسألة تتعلّق بهذه السّلع الأولية. فهي لا تقود إلى الحرية والسّعادة إذا ما توفّرت؛ لأنّ الدّخل يشكّل سلعةً، ولا يضمن فرصة اختيار الوصول إلى العيش الهنيء وتجاوز المرض.

وانطلاقًا من نقد الكاتب لمقاربة القدرة لدى راولز، وحصرها في تحقيق الوسائل أو السّلع الأولية؛ قام بالاستفاضة في محاجّة لم تضف جديدًا إلى الاختلاف الشّائع في فهم القدرة ومقارباتها. وهي مقاربات تتراوح بين القيام بشيء ما أو تأدية وظيفة ما (وهي مقاربات البراغماتيين)؛ وبين حرية القيام بالشيء أو الوظيفة وحصائلها غير المتجانسة، أو القدرة على تحقيق الممكن من الفرص أو الغايات، والحرية البشرية حتى لو اقتصر الإنجاز على فرصة أو وسيلة واحدة. ولا ننسى أنّ إنجاز الوسيلة الواحدة، يختلف من شخص إلى آخر، بفعل اختلاف المنافع المنتَظَرة من الإنجاز، ودوافعه المرتبطة بتعدّدية خيارات الشخص وبحدود قدراته. وفي مجال تقييم قدرة الفرد على الاختيار، "لابدّ من التّمييز بين القيام بالشّيء، وبين حريّة القيام به" (ص ٣٤٨).

ويذكِّر الكاتب بأنّ تقييم أهمية الاختيار، التي هي أهميةٌ نسبيةٌ؛ يتعدّى ميول الفرد المنعزل وترجيحه الشّخصي، إلى مدى توسّع النّقاش العامّ لهذا الاختيار في محيطه الاجتماعي، ممّا يدعم موثوقيّته. وهذا ما لا يتوقف عنده أصحاب نظريّة "الفردانية المنهجيّة" (Individualisme méthodologique). وسمة الموثوقية التي يحظى بها اختيار الفرد، هي المؤسِّسةُ لقبول مشاركته في القول والفعل. علمًا أنّ أي فرد، لا بدّ له من الانتماء في الواقع -وفي الوقت عينِه- إلى جماعات وميول جماعيّة (الجنس والطبقة والمجموعة اللّغوية والمهنيّة والدّين والجنسيّة والجالية والعرق وما شابه ذلك (ص ٣٥٩)، "وأنّ النّظر إليه كفرد في مجموعة واحدة فقط، ليس إلّا حرمانًا له من حرّيته في اعتبار نفسه منتميًا إلى هذه الفئة أو تلك على وجه التّحديد".

وهنا، يذكّر أمارتيا صن بقول ماركس -في كتابه **نقد برنامج غوتا**- عن "الحاجة إلى تخطّي التحليل الطبقي، حتّى عندما يلمس المرء صلته الاجتماعية". ويخلص من ثمّ إلى قول يتعارض مع اعتقاد ماركس في أولويّة انتماء الأفراد في المجتمع الرأسمالي الصناعي إلى طبقاتهم أوّلًا؛ لأنّهم يتموضعون في مستوى مُحدِّد (Déterminant) من مستويات حياتهم الاقتصادية- الاجتماعية. ويؤكّد تعارضه مع ذلك التصوّر؛ من خلال اعتقاده أن الفرد ينتمي إلى هُويّات متعدّدة، ولا يميل -على خلاف ما ذهب إليه ماركس- إلى تمييز تحديديّ لمكوِّن معيَّن من بين المكوِّنات المتعدِّدة المشكِّلة لهُويّة الفرد. ويذهب إلى أبعد من ذلك، بقوله إنّ ترتيب مكوّنات الهُويّة يختلف حتّى داخل الجماعة الثّقافية الواحدة.

الحريّة الأساسيّة والقدرات على تحقيق عدالة التّنمية بين الأجيال

إنّ تقدير قيمة البيئة، وما تتيحه أمام الناس من فرص؛ هو أمرٌ يرتكز على تحرير القدرات على تحقيق التّنمية المستدامة، بوصفها "تلبّي حاجات الحاضر، دون أن تهدِّد قدرة أجيال المستقبل على تلبية حاجاتها" (ص ٣٦٢). كما أنّ استدامة التّنمية، ترتكز على تجاوز نظر الناس إلى البيئة المقتصرة على تلبية حاجاتهم، إلى النّظر إلى قيمهم "وقدراتهم على التّفكير والتّقييم والاختيار والمشاركة والفعل. وإن النّظر إلى الناس من خلال حاجاتهم فقط، يحطّ من منزلة الجنس البشري".

لم يترك أمارتيا صن مجالًا واحدًا من مجالات حياة النّاس أو ميولهم؛ دون أن يتناول ما يُطرح فيه من حدود حرياتهم، ومن حدود القدرات لديهم على الحياة البشرية. هذه الحياة التي تتجاوز قدراتهم المتوفّرة على الاختيار وعلى امتلاك الموارد كشرط أساسيّ للارتقاء من الوسائل أو السلع الأوّلية -بحسب جون راولز- إلى الفرص والغايات المفتوحة. وهكذا يصبح قياس القدرة في نظره، مرتبطًا بـ "إدخال تغيير جذريّ على مقاربات التّقييم القياسي الإحصائي المستخدمة على نطاق واسع في علم الاقتصاد والدّراسات الاجتماعيّة".

وفي تقديرنا، كان يمكن أن تكون قراءة أمارتيا صن لحياة الناس ولقدراتهم على الارتقاء، أكثر دقّةً في التّنظير؛ لو لم يتجاوز الفروقات التّاريخية الثقافية والتّنموية لتركيبات المجتمعات الإنسانيّة، ولو لم ير الناس متماثلين في طبيعة ميولهم الكونية، وأنّه "ليس ثمة أساسٌ تجريبيٌّ يُعتدّ به لتقسيم تاريخ الأفكار" على الرّغم ممّا تردّد من أنّ القيم الآسيوية كانت "مناصرةً لفردية الحكم"، مقابل مناصرة القيم الأوروبيّة التقليدية للحرية ومناوءتها لفرديّة الحكم. هذا مع العلم أنّ أمارتيا صن، يقول في مكان آخر قولًا متعارضًا مع ما سبق (ص ٣٥٩)؛ بحيث يُدين فيه "الميل المتعاظم إلى النّظر إلى الناس من خلال "هُويّة" واحدة غالبة عليهم" (من قبيل: "هذا واجبك كأميركي"، أو "يجب أن تقوم بهذه الأفعال كمسلم"، أو "عليك كصينيّ أن تعطي الأولوية لهذا الالتزام الوطني". وليس ذلك فرضًا لأولويّة خارجيّة أو اعتباطيّة على المرء فحسب؛ بل حرمانًا له كذلك من حرّيته في أن يقرِّر بنفسه ولاءاتِه لمختلف الفئات التي ينتمي إليها جميعًا).

وغنيٌّ عن البيان، أنّ مقاربة القدرة تؤشّر على اتّجاه استخدام الأفراد للوسائل أو السلع الأولويّة (الدخل، والوظيفة، والثروة، والسلطات). وهذه السّلع التي لا قيمة لها في حدّ ذاتها، تختلف قدرات النّاس على تحويلها "من سلع وسيطة لا غير، إلى سمات حياة طيبة وإلى نوع من الحرّية". ولذلك، فيمكن اعتمادها كمؤشرات على حدود العدالة المتوفِّرة.

العدالة في طروحات المساواة والحرية الفردية

يرصد أمارتيا صن الصّيغ التي تمثّلت فيها العدالة في النظريّات المعاصرة، فظهرت ولو بتركيز متفاوت على طلب أنواع من المساواة (حقوق سياسيّةٌ، حقوقٌ اجتماعيّةٌ، دخلٌ). وهذا ما يبرز في الطّروحات

اللّيبرالية؛ إذ يُلاحَظ أنّ المعارضين لمبدإ المساواة في توزيع الوسائل أو السّلع الأولية والموارد والدّخل، أمثال جون راولز؛ يروِّجون -كما ورد سابقا- لمبدإ المساواة في الحقوق والحريّات الفرديّة. كما يُلاحظ أنّ البراغماتيّين لا يتوقّفون في مسألة العدالة عند التّساوي في مكاسب الأفراد؛ بل يقفون عند "تعظيم المجموع الكلّي للمنافع فحسب، بصرف النّظر عن التّوزيع [...]؛ وهي المساواة بين الناس في الأهمية المعطاة لمكاسب وخسائر كلّ منهم، دون استثناء المنافع".

وفي النّظر إلى المساواة؛ يؤكّد أمارتيا صن على أنّ تركيز أي فرد على نوع مميَّز من أنواعها، لابدّ أن ينطلق من مقاربة حدود مقدرته، التي هي ليست أكثر من منظور في نظريّات العدالة. وهي تصطدم بما لا يرجع إلى مزايا الفرد. وإنّ التّركيز على نوع معيَّن من أنواع المساواة، وفي أيّ مجال من المجالات المختلفة؛ لا يعني ألّا أهميّة إطلاقًا لمبدإ المساواة في جميع أنواعها الأخرى. ويبقى "السّؤال الحاسمُ حقًّا، هو: في أيِّ شيء تكون المساواة؟ وليس: هل نحتاج إلى المساواة في أيِّ مجال من المجالات؟".

وأمام اختلاف النظريّات، وتفاوت التّركيز في كلّ منها على أولويّة معيَّنة في المساواة؛ يصبح افتراض الموضوعيّة في عدّ النّاس متساوين في أيّ من المجالات، قائمًا على مبرِّرات مزعومة لابدّ من تدقيقها. والتّساوي، لا يعني في نظر أمارتيا صن أن تكون الإجابات واحدةً لدى المتساوين. وهو يتّبع نهج من يقف ضدّ حصر المساواة في الدّخل؛ بوصفها مساواةً "تؤدّي إلى خرق القيم المهمّة جوهريًّا"، كالحقوق السياسيّة والاجتماعية التي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالحاجة إلى إيلاء اهتمام متساو للجميع بطريقة ما..." على أكثر من صعيد في الحياة. وهنا تُطرح مسألة التّمكين من القدرة على إدراك تلك الحقوق وتحقيقها؛ بحكم أنّ القدرة هي "سمةٌ مركزيةٌ للحياة البشرية" (ص ٤٢١).

هكذا يخلص أمارتيا صن إلى القول إنّه إذا كان النّاس غير متساوين في طلب أيِّ نوع من أنواع المساواة؛ فهذا يقود إلى عدم وجوب المطالبة بالمساواة في القدرة. ذلك أنّ القدرة "ليست إلّا جانبًا واحدًا من حرية الفعل، ولا تستطيع إيلاء اهتمام كاف للإنصاف والمساواة في الإجراءات ذات الصلة بفكرة العدالة. وعلى الرّغم ممّا تمتلكه فكرة القدرة من قيمة كبيرة في تقييم جانب الفرصة (Opportunity aspect) من حرية الفعل؛ فإنّه قد لا يسعها التّعامل بشكل واف مع جانب العملية (process aspect) من هذه الحرية" (ص ٣٢). والأسس القويّة التي تعطي الحريةَ الشّخصيةَ أهميتَها؛ تجعلها تتخطّى وصفها عاملًا مؤثِّرا في تقدّم الشّخص كأيّ من السلع الأولية أو الدّخل، إلى اعتبارها "تمسّ حيواتنا على المستوى السياسي حقًّا، وتوجب على الآخرين احترام الشواغل الحميمة التي تميل إلى أن تكون لدى كلِّ شخص" (ص ٤٢٦).

وهنا يظهر التّعارض بين طرح أمارتيا صن في إعطاء أولويّة ما للحرية الشّخصية، بحكم أنّ لها أهميّةً مركزيةً جدًّا في حياتنا الشخصية؛ وبين مطالبة جون راولز المتطرفة بضرورة إيلاء الحريّة الشّخصية المكانة الرّفيعة السّامية، وعدِّ المكسب القليل فيها -مهما كانت درجة ضآلته- سببًا كافيًا لتقديم تضحيات جسام، مهما بلغت جسامتها مقارنةً بالوسائل الأخرى للعيش الكريم.

وهنا يرى الكاتب ضرورة العودة إلى تعريف الحرية وإدراك الفرق بين مضامينها في مختلف نظريات العدالة؛ وذلك استنادًا إلى تمييزه بين جانب الفرصة وجانب العملية في الحرية. وهو يرى أنّ حريّة المرء، التي يشكِّل مفهوم القدرة جزءًا منها في إنجاز ما يريده؛ هي حريّةٌ متعدِّدة السِّمات، تتراوح دونما تدقيق -في أحيان كثيرة- بين الحرية بمعنى (Liberty)، والحريّة بمعنى (Freedom)، وحريّة فعل المرء -التي يشكِّل مفهوم القدرة جزءًا منها- لا ترتبط مباشرةً بفاعليّة الاختيار (Effectiveness of preference) التي يمكن أن تتحقّق بأشكال مختلفة.

وهذا ما يعني أنّها حريّةٌ تتعلّق بعوامل متعدّدة منها: موضوع أخذ القرار، ومن سيأخذه؟ وهل سيكون ذلك بسيطرة شخصيّة كاملة على إنجازه، أم بمساعدة

الآخرين، أم بقرار مبرَّر عقلانيًّا بالنّيابة عنه؟ وما يُلاحَظ هو أنّ مقاربة أمارتيا صن، تتّسع للتعدّدية التّكاملية للسّمات المتمايزة للحرية؛ تلك التي يمكن تصنيفها صنفين:

- اعتمادها على القدرة الشّخصية حصرًا.
- اعتمادها على تقبُّل من لديهم القدرة على منعها في المفهوم الجمهوري للحريّة.

وغالبًا ما يُلاحَظُ تعارض حريات الأشخاص؛ ممّا يؤدّي إلى استحالة الخيار الاجتماعي الجمهوري، القائم على القول: "لكي يكون للحريّة الشّخصية أثرٌ، ينبغي للنّاس احترام الحريّة الشّخصية لبعضهم البعض، في اختيار ما يريدون بدل الاهتمام بخيارات الآخرين..." (ص ٤٤١). ولكنْ من يؤكّد جدّية الاحترام المتبادل، وتقبّل الحريات المتعارضة بين الأشخاص؟

ويختم أمارتيا صن مساجلاته عن "مواد العدالة" في الجزء الثالث من كتابه **فكرة العدالة** -الحائز على جائزة نوبل- بالقول: يجب أن تكون تعدّدية مضامين الحرية الفردية والمساواة "جزءًا من نظرية العدالة، التي يجب أن تكون واعيةً بالاعتبارات المتعدِّدة المختلفة التي تنطوي عليها كلٌّ من هاتين الفكرتين العظيمتين: الحرية والمساواة".

حدود التوافق والاختلاف مع جون راولز

لا يجب أن يغيب عن القارىء، أنّ أمارتيا صن قد أهدى كتابه إلى ذكرى جون راولز الذي يعتبره "أستاذًا رائعًا لعقود عدّة، لاتزال أفكاره تؤثّر فيّ حتى عندما أختلف معه حول بعض استنتاجاته". وقد تقاطع الكاتب مع طروحات راولز، في نطاق الفلسفة الأخلاقية والسياسية، وكذلك في أنّ مفهوم الإنصاف هو "سابقٌ لتطوير مبادئ العدالة". ولكنّ مفهوم الإنصاف يقوم في تفكير راولز على وضع أوّليّ، يتمثل في الموضوعية أو الحياد. وهو وضعٌ أصليٌّ متخيَّلٌ من المساواة الأوّلية المرتبطة بتصنيف للعدالة. وهي تقوم على "مقبوليتها للأشخاص الذين كان هذا وضعهم" (ص ١٠٣). ويضيف أمارتيا صن، أنّ راولز يرى أن "مذاهب المواطنين المتناقضة بعمق في ما بينها، لا تحول دون تقاسمهم مفهومًا سياسيًّا معقولًا للعدالة". وهذا ما يسمّيه بـ "الإجماع التّوافقي (Overlapping consensus). وهو اجماعٌ يقوم على اختيار المؤسّسات، وتحديد المفهوم السّياسي للعدالة؛ ذاك الذي يفترض راولز أنّه سيؤثر بشكل ملائم على سلوكيات الأفراد". وهنا يشير أمارتيا صن إلى شكّه بقوة في زعم راولز الدّقيق جدًّا حول هذا الاختيار الفريد الأوحد في الوضع الأصلي، وفي ظنّه بأنّ مجموعةً معيّنةً من المبادئ الخاصّة بالمؤسّسات العادلة قادرةٌ على إقامة مجتمع عادل تمامًا. وهنا يتّضح الاختلاف بين مفهوم العدالة الكاملة المافوقي عند راولز، ومفهوم العدالة النّسبية الذي يعتمده أمارتيا صن في معالجته لخصائص المظالم المختلفة باختلاف ظروف المجتمعات والبلدان. وفي هذا يقترب من نظرية الخيار الاجتماعي، القائمة في الإرث الأخلاقي والتّنويري الهندي، على ما يُسمّى مقاربة النيايا (Nyaya)، ويبتعد -في المقابل- عن مقاربة النيتي (Niti) التي يقترب منها طرح راولز. ويضيف الكاتب في مكان آخر (ص ٤٣٥) التّعارض داخل نظرية راولز في العدالة، مثله في ذلك مثل أصحاب الطروحات الليبرالية الكلاسيكيّة، الذين يركّزون من جهة على طلب أنواع المساواة (في الحقوق السياسية والحقوق الاجتماعية)، وعلى أولويّاتها في المجتمعات؛ ويعارضون مبدأ المساواة في توزيع السّلع الأوّلية والموارد والدخل من جهة أخرى (ص ٤١٥).

هيثم أحمد مزاحم*

مراجعة كتاب:
فلسفة حضارات العالم، نظريّات الحقيقة وتأويلها

الكاتب	:أنطوان غرابنر هايدر وآخرون.
ترجمة	: د. جورج كتورة.
تاريخ النشر	: الطبعة الأولى ٢٠١٠.
الناشر	: مؤسّسة شرق - غرب وديوان المسار للنشر.
عدد الصّفحات	: ٤٨٠ صفحة.

الكتاب الذي بين أيدينا محاولة لعرض الأسس الفلسفيّة لحضارات العالم الكبرى بطريقةٍ إجماليّة ومكثّفة. يبدأ أوّلًا باستعراض مسائلَ تتعلّق بتفسير العالم، وتوجّهات الحياة واكتساب المعرفة، والحياة الاجتماعيّة وبنية اللغة. فكلّ حضارة بدأت في زمن ما بالتأمّل في تفسير العالم وشكل الحياة والتفكّر فيهما نقديًّا. وتشكّل النقلة من التفسير الأسطوري إلى التفكير العقلاني المكثّف بداية الفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة. ويثير الكتاب السّؤال عن الموضوعات التالية: نظريّة المعرفة، فلسفة الطّبيعة، الأنطولوجيا، الماورائيّات، فلسفة الدّين، الأخلاق وفلسفة الأخلاق، المنطق وفلسفة اللّغة، الفلسفة الاجتماعيّة وفلسفة الحضارة، وتجري مناقشتها على مستويات عقلانيّة مختلفة.

ويهدف الكتاب إلى دفع الحوار الفلسفي بشأن حضارات العالم خطوات صغيرة إلى الأمام، فهو يعكس أوّلًا إمكانيات التبادل وحدوده مع التفسيرات الغربيّة للعالم ولنظام القيم، ثمّ يعرض النظريّات الفلسفية في حضارات العالم بشكل واضح ومتماسك، في لغةٍ مفهومة وعامّة وبطريقة بسيطة وغير معقّدة.

فلسفة ثقافيّة

في الفصل الأوّل كتب أنطوان غرابنر - هايدر مقالةً بعنوان "فلسفة ثقافيّة" تساءل فيها عن الفرضيّات العينيّة اللازمة لفكر وفهم ثقافيّيْن؟ يقول غرابنر - هايدر إنّه من أجل ذلك يجب إيجاد شيء مثل الثوابت البيولوجية للانفعالية المعرفية والثقافية، إذ

* باحث في الفكر العربيّ والإسلاميّ - لبنان.

نحن نتعرّف بادئ الأمر لدى جميع الناس والثقافات على بنًى عقليّة تتعلّق بتفسير العالم ونظام الحياة. ومن دونها ربّما لا يمكن للمجموعات الإنسانية أن تستمرّ على قيد الحياة. وإلى هذه الثوابت تنتمي الحاجة الشديدة إلى البقاء وتفتح الحياة. فالناس في كلّ الثقافات يريدون التعبير عن مشاعرهم المعيشة والاتّصال مع الآخرين، كما أنّهم يريدون قيادتهم وتوجيههم عبر قدراتهم العقلية. نتيجة ذلك تتكوّن أشكال تواصل شديدة الاختلاف، إذ لا حفظ لبقائهم إلّا وسط المجموعة.

فالبشر عاشوا ضمن مجموعات صغرى من الصيّادين والقطافين ثمّ ضمن مجموعات أكبر من البدو الرّعاة ومربّي الماشية، ولاحقًا ضمن مجموعات منتظمة من المزارعين الصغار والكبار. وأيًّا كان مستواهم الثقافي أحسّ البشر بالحاجة إلى تنظيم حياتهم، وإعطاء سلوكهم معنى، ووضع قواعد لتصرّفاتهم والإقرار بدلالة تطاول كامل وجودهم البشري. ففي الحضارات المبكّرة تولّى الكهّان ومنشدو الطقوس وكبار المعلّمين هذه الوظيفة، ولاحقًا تولاّها الزّعماء والكهنة. لقد رووا الأساطير الصغيرة والكبيرة، معبّرين بذلك عن مصدر الحياة وعن السّبب الذي يحيا من أجله البشر.

وبذلك قدم التفسير الأسطوري للعالم لأناس الثقافات الأولى توجّهًا واضحًا في الحياة، وأعطى كلّ تجارب الأفراد الحياتية معنًى ووجّه سلوكهم نحو أهدافٍ معيّنة. ويتضمّن التأويل الأسطوري للعالم باستمرار عناصرَ وبنًى عقلانية حتّى لو أمكن اعتبار فرضياته الأساسيّة ما قبل عقلانية، وذلك أنّ الصّور الأسطورية غالبًا تدمج ببعضها بشكل عقلاني. عبر الأساطير يعبّر البشر عن مجال غير المحسوس حقًّا، إذ يتحدّثون عن قوى وقدرات لا ترى عن جوهر روحي وحقيقة إلهية. وإبّان التطوّر الثقافي يطلق رواة الأساطير والمعلّمون القدامى باستمرار بنى عقلانية واضحة ونماذج تأويل، فهم يسألون عمّا كان في أصل عالم الإنسان، ولماذا تتحرّك الكواكب بانتظام، وأين يذهب الإنسان بعد الموت. تلك كانت بدايات التّأويل الفلسفي للعالم بالمعنى الضيّق للكلمة، وبذلك أخذت العناصر المعرفيّة والعقلانية في الازدياد.

ويعزّز التفكير العقلاني للعالم النظرة الواقعية لعالم حياة الإنسان، ولعالم الكوكب الأكبر. حيث طرح التفسير العقلاني السّؤال عن الزّمان والمراحل الزمانية، وعن المكان والعناصر الماديّة. وفي ذلك الوقت تكوّنت أنظمة كتابة والأعداد الحسابية في العديد من الثقافات، لتثبيت تفسير العالم لزمن أطول ولجعل التواصل داخل المجموعات تواصلًا أفضل.

وبإمكاننا أن نتعرّف إلى بدايات الفلسفة من الزّمن التاريخي الذي استخدم فيه أنظمة الكتابة، إذ أنّ الحضارات التي لم تعرف الكتابة لا نعرف منها إلّا تفسيرات العالم التي نقلت شفويًّا وتمّ تناقلها عبر أجيال عديدة.

الفلسفة الهنديّة

الفصل الثاني عن "الفلسفة الهندية"، كتبه هايكة ميخائيل - هورمان، ويقول من الصّعب إخضاع الفلسفة الهندية لترتيب تاريخي أكيد. لكن بالإمكان تحديد أربع حقب زمنيّة كبيرة. تتضمّن الحقبة الأولى فلسفة العصر القديم الذي يمتدّ من بداية الأقاويل الفلسفية المبكرة، أي في عصر الأوبانيشاد (بين ٨٠٠ و٦٠٠ قبل الميلاد) وعصر الملاحم (حتّى سنة ٤٠٠ قبل الميلاد). تتميّز الحقبة الثانية بتكوّن الأنظمة الكلاسيكية السّتّة التي امتدّت فترة ازدهارها حتّى عام ١٠٠٠ بعد الميلاد. نجد هنا عقائد تتميّز بأفكار الخالق إلى حدٍّ بعيد، وهي عقائد تطوّرت بمنهجيّة علميّة. ثمّ نجد حقبة فلسفة العصر المتأخّر التي علينا تحديد بدايتها منذ منتصف القرن الأوّل بعد الميلاد، والتي ما زالت مدارسها قائمة وإن جزئيًّا حتّى اليوم. وهي تتميّز إلى حدٍّ كبير بالنظام الفيسنوي والسيفاتي أي يغلب عليها الطّابع التأليهي. أمّا الحقبة الرابعة فهي الحقبة المخصّصة للفلسفة الحديثة، ومن أبرز معالمها الأخذ بالفكر الغربي.

فلسفة العصر القديم (عصر الفيدا)

من أقدم آثار الفلسفة الهندية الكتابات الدينية القديمة المسمّاة **الفيدا**. **والفيدا** تعني المعرفة، وهي المعرفة لكسب رضا الخالق. والفيدا هي من أقدم المصادر الأدبيّة الهندية، وهي مجموعة من النصوص المقدّسة المكتوبة بالسنسكريتية. ويعتقد الهنود أنّ الإله الأعظم (براهما) كتب **الفيدا** بيده. وتتمثّل أسس الفكر الفلسفي فيها في ثلاثة أسئلة هي: السّؤال عن الإنسان، وعن علّة الحياة، وعن المصير بعد الموت أو أثناء النّوم الذي يُعدّ صنو الموت. إنّ بعض هذه الأعمال يثير مسائلَ أساسيّة في الفلسفة، مثل: كيف نشأ العالم؟ وكيف ظلّ باقيًا؟ وما أسسه؟ تجيب عن هذه الأسئلة بعض التسابيح الفيدية في زعمهم بذكر اسم إلهٍ معيّن. لكن النقطة الفلسفيّة الكبرى نجدها في الريغ - فيدا العاشر أي تسابيح الخليقة، إذ جاء فيها أنّ أصل الخليقة يرجع إلى كائن غير مشخّص يسمّونه تاد إيكام؛ أي ذلك الأوحد الكامن في الشّعور.

فلسفة الملحمة

أمّا المصدر الأكبر الآخر فنجده في الأدب الملحمي الواسع، وفي الدرجة الأولى في كتاب **مهابهراتا (الكتاب الكبير)**. وظهرت في هذه الفترة عقيدة التقمّص، بمعنى أنّ الروح تولد مرّات متعاقبة. وأثناء الوقت الطويل الذي استغرقته الرواية الشفهيّة لهذه الملحمة (٤٠٠ ق.م و٤٠٠ ب.م) وجدت سلسلة من النصوص الفلسفيّة لها مدخلًا إلى كتاب **مهابهراتا** الذي يضمّ اليوم نحو ١٠٠ ألف بيت شعري مثنوي(مزدوج).

إلا أنّ المصنّف الأكبر الذي يحوي نصوصًا فلسفيّة يوجد في **موكشادراما (عقيدة المخلص)**. تقول هذه الفلسفة إنّ الجوهر الذي هو أساس كلّ شيء هو النفس الفرديّة، أو الذّات العليا. ومن النفس تنطلق المعرفة، ومن المعرفة ينطلق الفكر، ومن الفكر تنطلق أعضاء الحواسّ. يقود الفكر الأعمال الخيّرة والشّرّيرة معه وهي المسؤولة عن نوعيّة الوجود الجديد. الجديد في هذه النظرية هو موقع النفس التي توجد الآن خارج قانون الجزاء والثّواب، ذلك أنّ حامل الثّواب والعقاب هو الفكر الذي يصنّف هنا فوق مجموعة القوى الحاسّة. وقد أدّى الأخذ بالفكر الدوري إلى تجديد آخر يقود إلى فرضيّة نشوء العالم وانعدامه بشكل دوري حيث لا يزال هذا التصوّر إلى الآن جزءًا ثابتًا من النظرة الهنديّة للعالم.

الفلسفة الجينيّة

الجينية، هي من الديانات التي يعود الفضل في تأسيسها إلى مهافيرا (٥٩٩ -٥٢٧ ق.م). وهو أمير ترك الإمارة، وراح يعذّب نفسه ١٢ سنة، حتّى جاءه الهدى من دون مساعدة الكهنة. وهي إحدى الفلسفات الهنديّة الثلاث التي رفضت تعاليم **الفيدا**، مثلها في ذلك مثل الشرفاكا والبوذيّة. تقول الجينية إنّ مصادر المعرفة ثلاثة: الإدراك والاستدلال والشّهادة. ويعتقد أصحابها أنّ أيّ حكم من الأحكام العقليّة ليس صحيحًا إلّا من وجهة نظر معيّنة. لذلك فادّعاء أنّ الحكم صحيح دون قيدٍ أو شرط، قد يؤدّي إلى الجزميّة (الدوغمائية) والتعصّب. ويعتقد أتباعها أنّ كلّ الأشياء الطبيعية تتألّف من ذرّات وأنّ جميع الكائنات الحيّة لها روح. فالروح مثلها مثل النور تنتشر في البدن الذي تحلّ فيه بأكمله. والشّعور جوهر الروح. وعندما تكون الروح في حالةٍ جيّدة فإنّها تبلغ الكمال المعرفي، لكن ارتباطها بالمادّة يجعل الرّوح عاجزة عن ممارسة وظيفتها الطبيعيّة. ومن معتقدات الكارما أنّ الخبرة الماضية للرّوح تحدّد نوع الجسد المتقمّص لها وما يترتّب على ذلك من قيود. وتقول الفلسفة الجينية: إنّ الخلاص يتمّ عن طريق الجواهر الثّلاثة، وهي الإيمان الصّادق والمعرفة الصّحيحة والسلوك القويم. ويستلزم السّلوك القويم ممارسة خمس خصال: ١-عدم العنف. ٢- الصّدق في القول. ٣- الامتناع عن السّرقة. ٤- العفّة. ٥- عدم التّشبُّث بأمور الدنيا.

وأتباع الجينية هم أوّل من اتّخذوا عدم العنف قاعدة لهم في الحياة.

الفلسفة البوذيّة

ظهرت البوذيّة، كردّ فعل على البراهمة، ومؤسّسها غوماتاسيدهانا (٥٦٤- ٤٨٣ ق.م) الذي دُعي بوذا، أي المستنير، أو الذي اهتدى، وكان ابن أمير منطقة على حدود نيبال، فتنكّر لسلطة **الفيدا**، والكهنة البراهمة، وقرّر خمس قواعد خلقيّة، بمنزلة الوصايا وهي: عدم القتل، وعدم السّرقة، وعدم الكذب، وعدم شرب المسكر، وعدم الزّنا.

وارتكز بوذا في فلسفته كلّها على فكرةٍ بسيطة من حيث الظّاهر وهي: قانون التبعيّة النشوئيّة. ويقضي هذا القانون بأنّ كلّ شيء في الكون تابع من حيث المنشأ لشيءٍ آخر هو السّبب. فما الأشياء إلا متتابعات من الأحداث، والكون زائل إذ ليس هناك من ذات دائمة. ويعتقد بوذا أنّ تشبّث الإنسان بالدّنيا ناجم عن فكرة خاطئة تتمثّل في الظنّ بأنّ الأنا أو الذّات تتّصف بالدّوام. فالإنسان، بعدوله عن هذه الفكرة واتّباعه السّبيل النّبيل يحصل على السّراح المطلق.

لم يبحث بوذا في المسائل الميتافيزيقيّة لأنّه يعتقد أنّ الأسئلة التي هي من نوع: هل العالم خالد؟ لا يمكن الإجابة عنها، لذلك فلا فائدة من الخوض فيها.

وقد أحسّ بوذا، مؤسّس البوذيّة، بما يعانيه الناس من عذاب، خاصّةً عذاب المرض والشّيخوخة والموت، فحاول أن يعلّم قومه كيف يضعون حدًّا لكلّ أنواع العذاب؛ لذلك دعا إلى الحقائق الأربع التالية:

١. الحياة حزن.

٢. الطّمع هو سبب الحزن.

٣. إزالة السّبب (الطّمع) تضع حدًّا للحزن.

٤. الطريق المؤدّي إلى إبعاد الحزن هو السّبيل النّبيل ذو الفروع الثّمانية.

الفلسفة الهنديّة المعاصرة

لم تحدث تطوّرات جديدة في الفلسفة الهنديّة في ما بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر الميلاديّين. وفي أواسط القرن التاسع عشر بدأ التّواصل مع الأفكار الغربيّة، وبدأ التأثير المسيحي في الفلسفة الهنديّة. وكان رام موهان (١٧٢٢ - ١٨٣٣) أوّل من قام بتطعيم الهندوسيّة بأفكار مسيحيّة. استقى عناصر من مثاليّات العلم الغربي ومعارفه وطوّر هندوسيّة إصلاحية، كان من نتائجها أن استعاد التفكّر في تراثه الخاصّ مع الاحتفاظ بانفتاح فعليّ على الأفكار الغربيّة. نقطة الانطلاق كانت من التوحيد الصّارم، ومنه يصار إلى السّؤال عن السّبب الملزم في الفكر الإنساني.

رأى كلٌّ من سوامي فيفكانندا(١٨٦٣ - ١٩٠٢) وسرفيبالي راوهاكريشنان(١٨٨٨ - ١٩٧٥)، وإليهما يرجع الفهم الحالي للهندوسيّة، التّوحيد الصّارم الدرجة الأعلى في الفلسفة الهنديّة.

أمّا القرن العشرون الميلادي فقد شهد بداية حركة تجديد في الفلسفة. إذ أنّ سري أوروبندو (١٨٧٣ - ١٩٥٠) في فلسفته بشأن الفيدانتا المتكاملة قد انتقل بالفيدانتا، من نظرتها المتبصّرة إلى منظومة فلسفيّة متطوّرة، حيث ترقى الإنسانيّة من الصعيد المادّي إلى صعيد العقل الأعلى. وأخذ في ربط الفكر الهندي بالتصرّف البشري الأخلاقي كلّ من رابندرانت طاغور (١٨٦١ - ١٩٤١)، وموهنداس كرمشند غاندي(١٨٦٩ -١٩٤٨) الذي وضع فلسفة سياسيّة اجتماعية مرتكزة على نبْذ العنف، وعلى الحقيقة.

أمّا ك.س. بهاتشاريا (١٨٧٥ - ١٩٤٩) فقال إنّ الفينومينولوجيا (الظواهريّة) أي الدراسة التفصيليّة للخبرة الشعوريّة، قد تساعد في تحقيق الذّات الطموح للحرّية الكاملة. كذلك بذل اوروبندوغوس (١٨٧٢ - ١٩٥٠) جهده للتوليف بين الفلسفة الهنديّة والفلسفة الغربيّة. ووضع مانابندرا ناث روي (١٨٨٩ - ١٩٥٤) للفلسفة المادّية صيغة جديدة. ونظرًا لأنّه يميل إلى الاتّجاه الإنساني الراديكالي

فقد عدّ الإنسانيّة جزءًا من الطبيعة المادية التي لا تستكمل مقوّمات ذاتها إلا إذا تشبّعت بقيم الحرّية السياسية وبالدّيمقراطيّة.

الفلسفة الصينيّة

ترقى بدايات التفسير الصّيني للعالم إلى القرن الرابع عشر قبل الميلاد، حيث سجّلت أسئلة الكهّان وأجوبتهم على عظام النبوة. وطوّر الكهنة المنجّمون كتابة صوريّة مبكرة استطاعوا من خلالها تثبيت النصوص الطقوسيّة. يدور الحديث في هذه النّصوص عن القوى غير المرئيّة، عن جوهر العقل وأرواح الأجداد، التي تؤثّر في كلّ مكان من العالم في الإنسان، في ظواهرَ الطبيعة، يفترض وجود كائنات روحية غير مرئيّة وليست تحت تصرّفهم، والتي يتمّ استحضارها بالشّعائر والصّلوات. كانت هذه الكائنات الروحية الإلهيّة أكبر وأقوى من البشر، إلا أنّها كانت تفهم اللغة البشريّة. وجمع كهنة القرابين هذه الكائنات تحت اسم "السماء" (tien)، وكان الناس يؤمنون بالحياة الأخرى لقوى النفس غير المرئيّة (hun) التي يفترض وجودها لدى كلّ إنسان. بعد الموت، ترجع هذه القوى بعد انحلال الجسد إلى عالم الأجداد حيث تبقى.

استمرّ التأويل الأسطوري للعالم حتّى الحقب الثقافية المتأخّرة.

وتستقي المؤلّفات الخمسة الكلاسيكية المكتوبة مضمونها من عصر العالم الأكبر كونغ - فو - زي (كونفوشيوس،٥٥١-٤٩١ ق.م)، الذي أسهم مع تلاميذه في تكريس مضمون هذه العقيدة كتابيًّا.

جمع المعلم كونفوشيوس الحكم القديمة وتفسيرات العالم وقواعد الأخلاق القديمة ودرّسها لتلاميذه. وكتب لاحقًا عقيدته. ويزعم تلميذه مانغ زي أنّ المعلّم كونغ زي قد كتب بنفسه حوليّات "الرّبيع والخريف".

تتمحور تعاليمه وأتباعه، في مجملها، حول الأخلاق والآداب وطريقة إدارة الحكم والعلاقات الاجتماعيّة. أثّرت الكونفشيوسية في منهج حياة الصينيّين، وحدّدت لهم أنماط الحياة وسُلّم القِيم الاجتماعيّة، كما وفّرت المبادئ الأساسيّة التي قامت عليها النظريّات والمؤسّسات السياسيّة في الصّين.

انتشرت هذه المدرسة من الصّين إلى كوريا، ثمّ إلى اليابان وفيتنام، وأصبحت ركيزة ثابتة في ثقافة شعوب شرقيّ آسيا. وعلى الرّغم من أنّ الكونفوشيوسية أصبحت مذهب الدولة الصينيّة الرسميّ، لكنّها لم تشقّ طريقها حتّى تصبح ديانة بالمعنى المعروف، كان يعوزها وجود هياكلَ أساسيّة، وطبقة من الكهنوت. حظي كونفوشيوس بمكانة رفيعة لدى أهل العلم في الصّين، كانوا يلقّبونه "المعلِّم" و"الحكيم"، إلا أنّ تبجيلهم إيّاه لم يرقَ إلى درجة التأليه. فهو لم يكن يدّعي أنّه إلاه، وفشلت كلّ المحاولات التي كانت تهدف إلى جعل الكونفوشيوسية عقيدة دينيّة.

أمّا سياسيًّا فقد كان كونفوشيوس يدعو إلى حكومة أَبويّة يقودها حاكم يحظى بالاحترام ومطاع بين رعيّته بحيث على الحاكم أن ينمّي أخلاقه لتبلغ الكمال حتّى يكون مثالًا يحتذي به شعبه.

التـاويـــة

التاوية مجموعة مبادئ، تنقسم إلى فلسفة وعقيدة دينية، مشتقّة من المعتقدات الصينيّة الرّاسخة في القدم. من بين كلّ المدارس العقليّة التي عرفتها بلاد الصّين، تُعدّ التاوية الثانية من حيث تأثيرها في المجتمع الصّيني بعد الكونفشيوسية.

التاو (DAO) معناها بالعربية: الهدي، الطريقة أو الطريق، الذي يسلكه أتباع الديانة أو الهدي. حين بدأت الديانات الإبراهيمية (اليهودية، والمسيحية، والإسلام) من الأعلى إلى الأسفل (الله وملائكته)، بدأ أتباع الهدي من الأسفل إلى العالم العلوي. راقب قدماء الصينيّين الإنسان ببساطة، ثمّ جرّدوه من غلافه للمقارنة بينه وبين الحيوان، فظهر جليًّا أنّ

الأشياء الحيّة المتطوّرة لها أصلان، ذكري وأنثوي، متضادّان، متّحدان (الين YIN الأنثوي واليانغ Yang الذكري)، منبعهما شيء له صفتان، غموض أنثوي ونشاط ذكري، أصل كلّ الأنواع على الأرض وغيرها، التّاو.

حتى يكون الإنسان في حالة تناغم مع الـ"تاو"، عليه أن يمارس الـ"لافعل" (وو واي)، أو على الأقلّ اجتناب كلّ الأفعال النّاجمة عن الغصب (الإجبار)، والاصطناع أو غير الخاضعة للطبيعيّة. عن طريق التّناغم التلقائي مع نزوات طبيعته الذاتيّة الأساسيّة، وترك كلّ المعارف العلميّة المكتسبة، يتّحد الإنسان مع "التاو" ويستخلص منه قوّة غامضة (دي). بفضل هذه القوّة يستطيع الإنسان تجاوز كلّ المستحيلات على ذوي البشر العاديّين، على غرار الموت والحياة.

تدعو هذه المدرسة إلى احترام الذّات والانعزال عن الحياة العامّة، تفرّعت هذه المبادئ عن التقاليد الصينية القديمة للتصوّف والعبادة التأملية والتي ارتبطت باليوغا. النظام المثالي في رأيها هو النظام الشمولي الذي يقوده ملك-فيلسوف، أمّا الرعيّة فيجب أن تكون مسالمة ومطاوعة إلى أقصى درجة لهذا الحاكم. على عكس الكونفشيوسية والتي كانت تدعو الفرد إلى الانصياع إلى النّظام التقليدي، كانت مبادئ التاوية تقوم على أنّه على الإنسان أن يهمل متطلّبات المجتمع المحيط، وأن يبحث فقط عن الأشياء التي تمكّنه من أن يتناغم مع المبادئ المؤسّسة للكون، أو "التاو" (الطّريق).

عرفت الصّين خلال تاريخها اضطرابات عديدة وشديدة، جعلت فلاسفة تلك المرحلة يعودون إلى الماضي، لاستلهام البساطة، والسكينة، من سذاجة الناس، راجين الإبقاء على الأمور في حالة سكون، تفاديًا للفوضى. كان على الصّين في القرن التاسع عشر أن تتحمّل الكثير من الإهانات السياسية والاقتصادية التي تسبّب فيها الأوروبيّون. وكانت الإجراءات الاقتصاديّة والسياسية اللازمة قد ذهبت أدراج الرّياح بسبب الموقف الصّارم الذي اتّخذته الإمبراطورة الأخيرة تسي هسي. وفي ١٢ شباط ١٩١٢ كان عليها أن تتخلّى عن العرش تحت تأثير الضّغط السّياسي الكبير الذي ألزمتها به القوى الثوريّة. هنا بدأ انفتاح الصّين، وببطءٍ وبتأخّر زمني، على العلم والتقنية الغربيين، وعلى أشكال الحياة الديمقراطيّة. وبدأت نماذج الفلسفة الغربيّة تعرف في الصّين. منذ تولّي الحزب الشيوعي السّلطة عام ١٩٤٨ صارت الماركسية الفلسفة الرسميّة في الصّين.

الفلسفة اليابانيّة

في تطوّرها الروحي والذّهني تأثّرت اليابان بقوّة ومنذ عصور مبكرة بالثقافة الصينية. فمنذ القديم أتى معلّمو الحكمة من الصّين إلى اليابان للعمل على تحسين نظامهم، فالصين كانت في ذلك الوقت إمبراطورية كبرى.

عرفت اليابان الفلسفة الكونفوشسية والعقائد البوذيّة والتاوية ومدارس الحكمة الأخرى الصينيّة. ومنذ القرن السادس ميلادي قدم أساتذة بوذيّون من الصين، وحضرت مع الرّهبان العقائد التاوية في تفسير الحياة إذ كانت العقائد البوذيّة والتاوية قد شهدت اندماجًا في ذلك الوقت. وحوالى عام ٦٠٠ أرسل الأمير شوتوكو كهنة الشنتو اليابانيّين إلى الصين بهدف دراسة الكتابات البوذيّة هناك. وتمّ استقبال البوذيّة في بادئ الأمر من جانب الطبقات العليا واستفيد منها في تنظيم الدولة المركزية، وبعد قرنين أخذ الشعب الياباني بدوره بهذه العقيدة الجديدة ونشأ ما يُعرف بالبوذيّة الشعبيّة (Amida). وأشار دستور الدولة اليابانيّ الأساسي الذي صدر في عام ٦٠٤ إلى عقائد من أصل بوذيّ.

في القرن الثامن الميلادي، أسّس الرّاهب سايشو مدرسة تانداي التي قامت بتفسير العالم الخارجي بوصفه كلّه شكل تمظهر عجيب لنور بوذا الذي لا يُرى. من حيث المبدأ باستطاعة كلّ إنسان أن يخلص من معاناة الحياة ومن قوى الشرّ، إذا ما تسنّى له أن يعرف عالم بوذا وأن يتّحد به عقليًا.

ومنذ القرن الثامن عشر تكاثرت العقائد الغربية الفلسفيّة والعلمية التي عرفتها اليابان، فكان ما يعرف بـ"مذهب هولندا" تحدّيًا قويًّا للأساتذة والمدارس الكونفوشسية، حيث ذهب البعض إلى وجوب الربط بين المذهب الهولندي والعقائد القديمة التي قال بها المعلّم كونغ فو تسي. ومالت إلى هذا الاتّجاه حجج هيراتا اتسوتان (توفّي عام ١٨٤٣) إذ أراد أن يربط بين العقائد اليابانية القديمة وعلم الأوروبيّين الجدد.

وبوصول أسرة ميجي إلى السلطة في عام ١٨٦٨ تعزّز الانفتاح على الثقافة الغربيّة، من استقدام علماء وخبراء غربيّين لبناء آلات جديدة، إلى إرسال طلاب يابانيين للدراسة في جامعات أوروبا وأميركا، فاحتكّ هؤلاء بالفلسفة الغربيّة التي كانت تُعرف في اليابان بـ"العلم الهولندي". واحتكّ الطلّاب بمذاهب الفلسفة الوضعيّة والنفعيّة فبدت لهم مقبولة، بعدما طبعت العلوم التقنية والطبيعيّة الحياة في اليابان في تلك الفترة، وبذلك حصل التغيّر في المجتمع الياباني.

بالنسبة إلى المعلم فوكوزاوا ياكيشي (توفّي عام ١٩٠١)، فإنّ العلم الحديث قد أوصل التاريخ الياباني إلى التقدّم، وصار من الضروري أن يتغلّب المثقّفون على أشكال تفسير العالم ذات الطّابع الصّوفي أو الماورائي.

لكن بعض المفكّرين اليابانيّين قد أظهروا عدم موافقتهم على تفسير العالم بأشكاله الوضعيّة والمادّية والنفعيّة، فكانوا على قناعة بأنّ لحقيقتنا الأكيدة بعدًا آخر، بعدًا غير مرئيّ. تعرّفوا إلى المثالية الأوروبيّة بمعناها الأفلاطوني، أو الهيغلي، وقد أرادوا الربط بينها وبين التقليد الياباني، سواء التاوي أو البوذي في تفسير العالم.

بدوره، أراد المفكّر الياباني تيتسو جيرو (توفّي عام ١٩٤٤) أن يربط بين العقائد الكونفوشسية ونماذج التفكير الغربي. درس الفلسفة في ألمانيا وأبدى إعجابه الشديد بنظريّات ايمانويل كانط ونيكولاي هارتمان وأراد أن يحضر توليفًا بين طريقة التفكير الغربيّة وبين تفسير العالم الشّرقي.

كما استندت مدرسة كيوتو إلى الفلسفة البوذيّة وقامت بتطويرها قدمًا. ويعدّ نيشير كيتارو (توفّي عام ١٩٤٥) الشخصية التي طبعت اتّجاه هذه المدرسة بطابعها، إذ أراد أن يكون اتّجاهه متجذّرًا في الفلسفتين الشرقيّة والغربيّة في آن واحد.

من جهته اتّبع كوكي شوزو (توفّي عام ١٩٤٥) تفسيرًا للعالم يأخذ بالفلسفات الوجودية وبالتأويليّة. مع ادمون هوسيرل أراد أن يصل إلى الأشياء ذاتها، ومع هيدغر أخذ برنامج التأويل الوجودي.

الفلسفة اليهوديّة

كتب هذا الفصل أنطوان غرابنر - هايدر، فرأى أنّ الثقافة اليهودية لا تفهم في بداياتها إلا في سياق ثقافات الشرق الكبرى القديمة، وقد ورثت هذه الثقافة أجزاء كبرى من تفسيراتها للعالم، من أساطير السومريين وعقائدهم إلى البابليين والمصريين والفرس والكنعانيين الذين تركوا آثارهم على التقاليد المروية للإسرائيليين.

في فترة النفي البابلي (٥٨٥ حتّى ٥٣٧ قبل الميلاد) وفي فترة إعادة البناء التي تلت، تمّ تجميع المرويّات وتدوينها لأوّل مرّة في مؤلّفٍ مكتوب. هكذا نشأت في هيكل أورشليم الأعمال القانونيّة الكبرى والتأويلات التاريخية التي شكّلت نواة التوراة.

واستكمل هذا العمل من خلال الأناشيد والأغاني، ومن خلال أقوال الأنبياء ونظريّات الحكمة. كما تمّت متابعة هذا العمل في العصر الفارسي (بعد عام ٥٣٧ قبل الميلاد) وفي العصر الهللينستي (منذ ٣٣٢ قبل الميلاد)، وفي العصر الروماني (بعد عام ٦٩ قبل الميلاد)، وحوالى عام ١٠٠ ميلادي تمّ الانتهاء منه. وهكذا تُعدّ التوراة اليهودية في كلّيتها نتيجة سيرورة وضع حدود مع الثقافات الغربية ونتيجة اكتشاف الهويّة.

ويرى هايدر أنّ الكهنة اليهود باحتكارهم العقيدة الإلهية قد أبدوا منذ وقت مبكّر تطلّعات سياسية،

بداية على شعبهم الخاصّ بهم، ثمّ لاحقًا على شعوب أخرى. وأسدى عالَم حياة الدين لهم نموذج التّناقض الكبير مع العلاقات السياسيّة الواقعية، وهكذا تسنّى لهم، وهم الشّعب الصغير وعلى علاقة بالثقافات الأخرى، رسم أكبر أسطورة تتعلّق بتاريخ العالم. والتوراة لا تزال إلى الآن أكثر الكتب انتشارًا وقراءة في تاريخ العالم.

بدايات الفلسفة اليهوديّة

حضرت الفلسفة عند اليهود في العصر الهلليني إلى جانب الثقافة اليونانية التي كانت ثقافة اليهود ولغتهم في المدن الهللينية. ونجد في كتابَي **كوهيليت وحكم سليمان** عقائد فلسفيّة. وانتشرت في أوساط اليهود المتعلّمين التصوّرات الأفلاطونية عن النفس والتصوّرات الأخلاقية ذات الطابع الفلسفي الرّواقي والكلّي. ويُذكر أنّ أوّل فيلسوف يهودي هو أريستوبول الإسكندري (حوالى عام ١٥٠ ق. م). ويُروى أنّه قام بتفسير التوراة المترجمة إلى العبريّة بطريقة فلسفية، مستخدمًا الطريقة اليونانيّة المجازية التي استخدمها الفلاسفة الرواقيّون في إيضاح مؤلّفاتهم الأسطوريّة(هوميروس وهزيود). ويقال إنّ أريستوبول قد علم أنّ عقائد الفلاسفة اليونان تتوافق مع تفسير التوراة للعالم، ذلك أنّ فيثاغورس وسقراط وأفلاطون - بحسب زعمه - قد تعلّموا من المشرّع اليهودي موسى، وهذا أقدم بكثير من الفلسفة اليونانيّة. وندرك بذلك رغبته في التوفيق بين الثقافتين اليهوديّة واليونانيّة.

يعدّ فيلون الإسكندري أكبر المفكّرين اليهود في الثقافة القديمة (وقد عاش بين عام ٢٠ ق.م حتّى عام ٥٠ ميلادي)، وهو يُعرف في النصوص اليونانية باسم فيلون اليهودي. وقد تضلّع في الأدب والفلسفة والعلوم اليونانيّة والتوراة. وكان يرى أنّ الحكمة الحقيقية في الحياة إنّما تتمثّل في الثقافة اليهوديّة وفي التوراة قبل أيّ شيءٍ آخر، وأنّ على الفلسفة اليونانية أن تساعد على معرفة هذه الحكمة بشكل أفضل. كان فيلون يعتقد أنّ على الفلسفة أن تكون في خدمة الإيمان الديني. ويرى كثيرون فيه أوّل لاهوتي يهودي دارت فلسفته حول جوهر الألوهيّة. وبوصفه معاصرًا لعيسى المسيح ولبولس الصوري، فهو كان له تأثير حاسم في نظريّة الألوهيّة في المسيحية. إذ لا تماسّ إطلاقًا بين الله الميتافيزيقي وعالم المادّة(الهيولى)، ونتيجة لذلك لا بدّ من وجود كائن وسيط بين الله الرحيم والمادّة الناقصة، إذ بإمكان هذا الوسيط أن يقيم ربطًا بين العالم السّماوي والعالم الأرضي. والكائنات الوسيطة هي "القوى" الرواقيّة (الديناميات)، والمثل الأفلاطونيّة، والملائكة في اليهودية. تنقل هذه الكائنات صلوات البشر إلى الله وتنقل إلى هؤلاء الرسائل الإلهيّة. هذه القوى تنبثق من الألوهيّة وتتراءى للإنسان باعتبارها قوّة ونعمة. ومن وجهة نظر يهوديّة فقد تمّت شخصنتها وعدّت في عداد "مملكة الله"، وسميّت الملائكة.

يُعدّ المعلّم سعديا بن يوسف مؤسّس التأمّل الفلسفي في الدين اليهودي في القرون الوسطى، وهو رائد مدرسة تلموديّة في بابل. في كتابه **كتاب الآراء الفلسفيّة والعقائد الدينية** يرى أنّ الفلسفة واللاهوت يعملان معًا على إيجاد الحقيقة، فكلاهما ينبع من المصدر الإلهي عينه. أراد سعديا أن يعرض العقائد اليهوديّة بوصفها نظامًا فلسفيًّا نظريًّا.

في هذا العصر انتشرت الفلسفة الأفلاطونية المحدثة في أوساط المثقّفين اليهود. وكان مؤسّس هذا الاتّجاه الفكري إسحق الإسرائيلي (القرن التاسع/العاشر ميلادي) الذي ولد في مصر، ودرس الطبّ والفلسفة، وكان الطبيب الخاصّ للخليفة في القيروان؟! وقد أدخل تطوّرًا على نظرية الفيض الأفلاطونية، ذلك أنّ المادّة والصورة لا تنبثقان عن الذّات الإلهيّة الواحدة، بل هما من خلق هذه الذّات..

مع سالومو بن غبريول (١٠٢٠ - ١٠٧٠م) في إسبانيا تبدأ الفلسفة اليهودية مكتوبة باللغة العربية. وقد ترجم كتابه **حول مصدر الحياة** منذ عام ١٠٥٠ إلى اللاتينية. ويطلق عليه الفلاسفة اللاتينيون اسم ابن جبرول وعدّوه خطأً مسلمًا. وهو بدوره جمع بين

التصوّرات الأفلاطونيّة المحدثة والأرسطيّة. في كتابه **تاج الملوك** يظهر تقوى يهوديّة عميقة، فهو يسبّح الله الخالق وسيّد الكون. والعالم بنظره يشارك في جمال الله وكماله، والحكمة الإلهيّة هي مصدر كلّ حياة.

كما لمع نجم الفيلسوف اليهودي باخيا ابن باكودا في إسبانيا في القرن الحادي عشر. وتناول أبراهام بارشيا في القرن الثاني عشر في تأمّلاته القضايا الأخلاقيّة والحياة السعيدة، وفي كتابه عن الكشف نتعرّف إلى طريقة مقاربة التفكير الأفلاطوني المحدثة.

ويعرض المؤلّف هايدر لأعمال فلاسفةٍ يهود آخرين، وصولًا إلى موسى بن ميمون الفيلسوف اليهودي الشّهير الذي نال حظوة واسعة في ذلك القرن الثاني عشر. وهو يرى أنه بإمكاننا أن نسند للذّات الإلهية إرادة حرّة كاملة، فالسببيّة الصارمة عند أرسطو ليست ملزمة. إذ يجب فصل المجال الدينوي عن المجال الإلهي كليًّا، وبذلك يمكن عرض عقائد الدين بطريقةٍ عقليّة.

وضع الرياضي والفلكي ليفي بن غرشوم في القرن الرابع عشر رسائلَ فلسفيّة، وعبر شروحات ابن رشد تعرّف إلى نظريّات أرسطو.

ومع بداية العصر الحديث وجب على اليهود والمسلمين الخروج من إسبانيا، وقد انتهى طردهم منها بحلول عام ١٤٩٢. وفي إيطاليا في عصر النهضة، ظهر يهودا بن ليون الذي ألّف شروحات على أرسطو وابن رشد. جمع ليون ابريو النظريات الأفلاطونيّة والأرسطيّة والأفلوطينيّة معًا ونشَرها في إيطاليا. لاقى الكتاب استحسان العلماء حتّى القرن السادس عشر، ومنه تعلّم باروخ سبينوزا أيضًا.

وقد تجاوز سبينوزا (توفّي عام ١٦٧٧) الفكر اليهودي كثيرًا، علمًا أنّه تربّى وسط إرث اليهودية، وكان مطّلعًا على نظريّات ابن ميمون وكرسكاس وليون ابريو. لكنّه تخلّى عن جماعة المؤمنين اليهود، وأراد أن يتماهى مع فكر الثقافة الأوروبيّة.

كذلك كتب سلمون ميمون(توفّي عام ١٨٠٠) وهو يهودي من ليتوانيا، شرحًا لأعمال موسى بن ميمون، وتعرّف على كتابات إيمانويل كانط وأخذ عنه فرضيّته الأساسية بإمكان بناء دين في حدود العقل المحض.

وإلى كانط توجّه أيضًا هيرمان كوهين(توفّي عام ١٩١٨) وقد كان أستاذ الفلسفة في جامعة مرابورغ. ويُعدّ مؤسّس مدرسة ماربورغ الكانطيّة الجديدة.

وعدّ مارتن بوبر(توفّي عام ١٩٦٥) نفسه يهوديًّا بولنديًّا وألمانيًّا، واعتقد أنّ بإمكانه جسر الهوّة بين اليهودية والثقافة الألمانيّة. كما التحق بالحركة الصهيونيّة في وقت مبكر، وهاجر إلى فلسطين عام ١٩٣٨. واتّخذ من التقليد الخاصّ موقفًا نقديًّا، إذ أراد أن يوصل مجدّدًا صوت التصوّف الحسيدي.

أمّا من مفكّري ما بعد الحداثة اليهود، فنجد إيمانويل لفيناس الذي توفّي عام ١٩٩٥. في كتابه **الكليانيّة واللانهائي** عام ١٩٦١ عدّ نفسه المدافع عن الذاتيّة تجاه أشكال الكليانية في الفكر والسّياسة.

كذلك انطبع تفكير جان فرانسوا ليوتار (توفّي عام ١٩٩٨) بالإرث اليهودي، اتّبع أوّلًا أفكارًا ماركسيّة، ثمّ اهتمّ بفلسفات كلٍّ من كانط وفيتغنشتاين وهيدغر. وفي كتابه **شرط ما بعد الحداثة** عام ١٩٧٩ أعلن تقرّبه من الحداثة. وفي سياق الثقافة اليهودية، انصبّ فكر جاك دريدا (توفّي عام ٢٠٠٤)، الذي عاش طفولته في الجزائر وسط أسرة يهوديّة قبل أن ينتقل إلى فرنسا ثمّ أميركا.

الفلسفة المسيحيّة الحديثة

في الفلسفة المسيحية الحديثة، يعرض الباحث رينهولد استرباور لتطوّر هذه الفلسفة التي تهدف إلى البرهنة على وجود الله، وهي المسألة المهمّة للكنيسة الكاثوليكيّة قبل أيّ شيءٍ آخر، أي العلاقة بين الفلسفة والإيمان الديني. هذه المسألة تمتدّ منذ صدور الرسالة البابويّة عام ١٨٧٩ والتي ترقى إلى ليون الثالث عشر حتّى الرّسالة البابوية التي أعلن عنها يوحنّا بولس الثاني عام ١٩٩٨، حيث تمّ التركيز على استقلاليّة العقل وعلى المهمّة التعليمية التي جعلت فوق العقل.

إنّ الخلاف الذي يدور حول ما إذا كان بالإمكان الاعتراف بالفلسفة كسعي مستقلّ إلى الحقيقة أو لا، قد يكون لعامّة على العلاقة الصعبة بين الفلسفة والعقيدة المسيحية أو اللاهوت تحديدًا. عبر هذه الإضاءة يكتسب مفهوم "الفلسفة المسيحية" معنًى دقيقًا. وهذا المفهوم هو اليوم إشارة إلى معضلة، إذ لا تملك الفلسفة المسيحيّة منهجية مستقلّة خاصّة بها، الأمر الذي قد يسمح بتصنيفها أو بوصفها إلى جانب الفنومنولوجيا (الفلسفة الظاهراتية)، أو الفلسفة المتعالية أو الفلسفة التحليلية. بل إنّ المتفلسفين الذي يقولون إنّهم مسيحيّون، هم بدورهم ملتزمون بتيّارات فلسفيّة متنوّعة. وثانيًا لا وجود لموضوعات قانونية ثابتة تنتمي إلى اختصاص يمكن تحديده مضمونيًّا بالقول إنّه "فلسفة مسيحيّة". فللفلسفة المسيحية من حيث المنهجية والمضمون وجوهٌ متعددة. ويعرض الكاتب أبرز آراء الفلاسفة المسيحيّين من أوغسطينوس (٣٥٤ - ٤٣٠م) إلى أنسلم كانتربري(١٠٣٣ - ١١٠٩)، ورينيه ديكارت(١٥٩٦ - ١٦٥٠)، إذ سعى الأخيران للأخذ بالبرهان الأنطولوجي، أي أنّ مفهوم الله يُستدلّ عليه من ماهيّته إلى وجوده. ثمّ يعرض لفلسفة توماس الاكويني(١٢٢٦ - ١٢٧٤) وأكثر البراهين على وجود الله شهرة والتي أطلق عليها تسمية "الطّرق الخمس"، وصولًا إلى إيمانويل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) في كتابه العقل المحض، حيث ينتقد البرهان الأنطولوجي على وجود الله.

الفلسفة الإسلاميّة

كتب كارل برنر عن الفلسفة الإسلاميّة فرأى أنّ الاستناد إلى الفلسفة الهللينستية - اليونانية كان حاسمًا بالنّسبة إلى نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي وتطوّره اللاحق، لاسيّما الإرث الأفلاطوني، والأرسطي، والأفلوطيني. ورأى أنّ الفلاسفة المسلمين قد تعرّفوا إلى تأويلات الفلسفة الأفلوطينية للفلسفة اليونانيّة. وانطلاقًا من أفلوطين(القرن الثالث الميلادي) ونظريّته عن الفيض، قام الذين خلفوه بتطوير النظام المدرسي(السكولائي) في الأفلاطونية المحدثة، وكان هدفهم أوّل الأمر الجمع بين أفلاطون وأرسطو. وبهذه الطريقة أمكن تأويل أرسطو بشكل أفلوطيني ما جعل منه حجّة كلّ تفلسف. والنتيجة من ذلك كلّه تمثّلت في إمكان الربط الأكيد بين الفلسفة والدين. وتحت اسم أرسطو كان يصار إلى فهم "اللاهوت الفلسفي في الأفلوطينية"، والتّمييز الأرسطي بين الصورة (الله) والمادّة غير المتشكّلة أوصل بتأثير الأفلوطينية إلى تكوّن نظريّة الفيض، والتي تمثّل النقطة المتوسّطة بين تصوّرات كبار الفلاسفة، أمثال الكندي والفارابي وابن سينا من أجل إيضاح العالم والإنسان والكون. ويرى الكاتب أنّنا نجد أنفسنا هنا إزاء نوع من "الحكمة" التي نجد صداها في التصوّف أيضًا. وبذلك تكوّن نوعٌ من العلم الذي يجمع بين الكلام والتصوّف والفلسفة ضمن سياقٍ واحد.

رأى إخوان الصّفا بدورهم، وهم تيّار إسماعيلي شكّلوا عصبة سرّية من المتصوّفة في القرن العاشر الميلادي في البصرة، أنّ هدف كلّ تفلسفٍ يقوم على جعل النفس التي هي فيض من النفس الكلّية، تعود مجدّدًا إلى الله، أي أن تصبح شبيهًا به تعالى. وقاموا بوضع موسوعة علم طبيعي - فلسفي، هي **رسائل إخوان الصّفا**، تضمّنت إلى جانب العقائد الشيعيّة، تصوّرات الفيض الأفلوطيني استنادًا إلى إرث فكري فارسي هندي، ما شكّل عقيدةً فلسفيّة انتقائيّة.

وقد قادت هذه النّماذج ذات الأصل الأفلوطيني أبا حامد الغزالي إلى اتّهام الفلاسفة بالكفر والإلحاد في كتابه **تهافت الفلاسفة**. وردًّا عليه وضع ابن رشد كتابه **تهافت التّهافت** ورأى إمكانية التوفيق بين الفلسفة والوحي.

من جهته، جمع السهروردي بين الوجود والنور، وتبعًا لذلك تُعدّ نظريّته في الوجود نظريّة في النور. فالمعرفة، ومعرفة الذات هما حدث نوراني يحدث في نفس الأفراد. الله هو مصدر كلّ الأنوار، إنّه نور خالص، وليس جسمًا، ومن مصدر النور الأزلي هذا ينطلق بالمعنى الأفلوطيني لنظريّة الفيض النور

بمختلف رتبه ودرجاته، ما يعيدنا مجدّدًا إلى مسلّمة القول بأزليّة العالم.

نتيجة التطوّر التاريخي العقلي للفلسفة وعلم الكلام، ظهر ما يسمّى بعلم الكلام الفلسفي أو "العلم الإلهي". بعد الغزالي، قوي التوجّه الفلسفي في أوساط علماء الكلام الفرس كما مع الرّازي (توفّي عام ١٢٠٩م) ونصير الدين الطوسي (توفّي عام ١٢٧٤م)، وهو ممثّل علم الماورائيّات المدرسي، وقد دافع بوصفه فيلسوفًا عن عقيدة الشّيعة الإثني عشريّة في مقابل السنّة في كتابه **تجريد الاعتقاد**.

أدّى التطوّر الروحي للتصوّف ولعلم الكلام العقلاني في القرن السّابع عشر إلى قيام نظام فلسفي مستقلّ، عُرف تحت اسم "الحكمة". يجمع هذا النظام بين مختلف التيّارات العقلانية: النظريّة الماورائيّة الأفلاطونيّة - الأرسطيّة، نظريّة الكشف الفلسفية كما عند السهروردي، وحدة الوجود عند ابن عربي، نظرية علم الكلام العقلانية، والعقيدة الباطنيّة في أئمّة الشّيعة بوصفهم تمظهرات النور الإلهي. ويعدّ ميرداماد (توفّي عام ١٠٤٠م) مؤسّس هذه المدرسة في العلم الإلهي.

ترى هذه المدرسة أنّ "الوحي الإلهي... والعقل الإنساني.. والكشف الصوفي.. بنظر رؤيوي وبالطريقة نفسها طريق لمعرفة الحقيقة الواحدة: يؤكّد النّظر العقلي الحقائق الإيمانيّة المنزّلة بالوحي، كما أنّه يمكن لنتائج النّظر الماورائي أن تدرك بواسطة الرّؤية الصوفية".

بلغ هذا التفكير قمّته مع الملا صدرا الشيرازي (توفّي عام ١٦٤٠)، فهو يرى أنّ أفلاطون وأرسطو كانا من الحكماء على غرار الفلاسفة ما قبل سقراط. وهو يعتقد أنّ الموجودات هي تمظهرات الوجود الواجب، أي تمظهرات الله، النّور. بدل مصطلح الفيض يستخدم مصطلح التّمظهر بتأثير من ابن عربي في القول بميتافيزقيا النور. في العصر الذي تلا انصبغت الفلسفة بالأثر الذي تركه الملا صدرا.

تبحث الفلسفة العربية - الإسلاميّة في تحديد العلاقة بين الأخذ عن الحداثة الأوروبيّة أو التوجّه إلى التقاليد الخاصّة، إلى الإرث الخاصّ. وبذلك يطرح السؤال عن الهويّة أو عن الاستقلال والتبعيّة. جرى الحوار مع أوروبا المتقدّمة تحت عنوان "النّهضة"، أي تجدّد المجتمعات الإسلاميّة. ولم تحصل أيّ قطيعة مع التقليد الإسلامي، بل كان الأمر يتعلّق بعملية إحياء مع الحرص على الاستفادة من المكتسبات التقنية الأوروبيّة لا من التصوّرات العلمانيّة التي تتعلّق بالنّظام الاجتماعي.

ويعرض الباحث لحركة الإصلاح التي دعا إليها جمال الدين الأفغاني ومحمّد عبده وغيرهما، وصولًا إلى المفكّرين المعاصرين من الرّاحل محمّد عابد الجابري، إلى حسن حنفي، وصولًا إلى طيّب تيزيني ومحمّد عارف وغيرهم الذين يستندون إلى مظاهرَ محدّدة من فلسفة ابن رشد ببعدها الغربي، إلى تيّار المعتزلة الكلامي - الفلسفي.

كما يعرض لآراء عددٍ آخرَ من المفكّرين المعاصرين من زكي نجيب محمود إلى الإسلام السّياسي مع سيّد قطب، وأبي الأعلى المودودي، إلى تأويل النّصوص مع المفكّرين الراحلين حامد نصر أبوزيد، ومحمّد أركون، وهشام شرابي، وانتهاءً بهشام جعيّط، وحليم بركات، وصادق جلال العظم، وبسام الطيبي، والمفكّر الإيراني عبد الكريم سروش.

جاد الكريم الجباعي*

مراجعة كتاب:
في المسألة العربية، مقدمة لبيان ديمقراطي عربي

الكاتب	:عزمي بشارة.
تاريخ النشر	: الطبعة الثانية: ٢٠١٠، الطبعة الأولى: ٢٠٠٧.
الناشر	: مركز دراسات الوحدة العربية.
عدد الصّفحات	: ٣٢٠ صفحة.

تندرج مقاربات الدكتور عزمي بشارة، للمسألة العربية في الحركة النقدية التي يشهدها الفكر العربي منذ بداية العقد الأخير من القرن الماضي وإرهاصاتها. وتمتاز هذه الحركة بالتحرر من سحر الأنساق والأطر النظرية والأيديولوجية السائدة التي صارت عقبات معرفية، فتؤسس نوعاً من حوار أفقي مع مختلف الاتجاهات الفكرية والنظريات الاجتماعية والسياسية. وتمتاز، إلى ذلك، بتشخيص، أو لنقل بمحاولة تشخيص إمبريقي للأوضاع الراهنة في العالم العربي، لرصد مظاهر التخثر وعوامل الإعاقة التي تثقل حركة المجتمعات وتعرقل تحولها إلى مجتمعات مدنية حديثة ذات نظم ديمقراطية. وتأخذ هذه الحركة النقدية أيضا بمبدأ استقلال الحقول أو المجالات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية وتكاملها في "كلية عينية" تتحدد حركتها الذاتية بتعارضاتها الملازمة، واشتباك هذه الأخيرة بتعارضات القوى الإقليمية والدولية وصراعاتها. وإنّه لحريٌّ بالوعي النقدي الحديث ألا يرتكز إلى قاعدة واحدة أو أن ينبثق من فكر واحد أو من نظرية واحدة [١]، إذ لا يمكن أن تتحقق المساواة والحرية في الممارسة الاجتماعية والسياسية ما لم تتحقق في الممارسة الفكرية، بدءاً من حرية التفكير والتعبير، وحرية القراءة والكتابة، والتفسير والتأويل، وتساوي القراءات والكتابات في المشروعية، بعيداً عن القبول التام والرفض التام، وثنوية الحق والباطل، والخطأ والصواب، لتجاوز الأوضاع الناجمة عن "القصور الذاتي" [٢] ، وردم الهوة

---

* باحث سوري.

بين الكتابة والقراءة، وبين الكاتب والقارئ، وبين الفكر والواقع.

يضعنا كتاب **في المسألة العربية، مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** أمام "مسألة" عربية مفتوحة، وخيار ديمقراطي ممكن، أو أمام "مسألة قومية ديمقراطية"، بتعبير ياسين الحافظ[٣]، لا أمام دعوة ديمقراطية أو مجرد تزكية نظرية للقومية العربية أو للديمقراطية. ذلك أن المسألة تقتضي إعمال النظر العقلي في أصولها وفروعها، ومساءلة مسلماتها وفروضها، واستنطاق شروط تشكُّلها في الزمان والمكان، وأشكال التعبير عنها .. لاكتناه معقوليتها والكشف عن منطقها الداخلي، بصفتها موضوعاً للفكر والعمل، وشرطاً رئيساً من شروط إعادة تأسيس الذات (العربية) في العالم وفي التاريخ، بخلاف مألوف "الفكر القومي"[٤]، الذي يولِّد الموضوع من الذات، ويؤسسه في حدوسها ورغائبها وأوهامها عن ذاتها وعن العالم.

المسألة العربية مسألة في العالم، عالم اليوم، ومسألة في التاريخ العام، وفي تاريخ العرب، لكنها في التاريخ العام أولاً؛ مسألة في الدنيا، "كما نعرفها"، في الحاضر والراهن أي إنها مسألة علمانية أو عالَمانيّة، وديمقراطية (من ديموس، الشعب)، لكي تكون مسألة قومية مؤسسة في مجال الإمكان وقابلية التحقق والإنجاز. العلمانية والديمقراطية شرطان أوليان (اليوم)، وإلا فإنها مسألة ذهنية، في أحسن الأحوال، وشعورية، في الأحوال العادية. وضع المسألة على هذا النحو ينمُّ على تواضع معرفي، يقيم الحد على مطلقية الحقيقة وجموح العاطفة والخيال، ولا يبخس أياً منهما حقه، ويفسح في المجال لاختلاف وجهات النظر، باختلاف المنظورات، والمواقع الاجتماعية، والأطر المرجعية. "التواضع المعرفي أحد شروط التجديد والإبداع الفكري"[٥].

يتجلى التواضع المعرفي في الحوار الأفقي المفتوح، بدءاً من عنوان الكتاب: **في المسألة العربية**، إذ الجار والمجرور الموصوف متعلقان بخبر المبتدأ المحذوف، وتقديره: قول في المسألة العربية، قول من جملة أقوال ممكنة، ومقدمة لبيان يتشارك فيه الكاتب والقارئ. المشاركة متاحة، بحكم الحوار المشار إليه في جميع مسائل الكتاب. والصفة، العربية، حد وفرق، يؤسسان اختلاف المسألة العربية عن مسائل الأمم الأخرى، لكنهما لا يؤسسان "الاستثنائية العربية"، إلا بافتراض قوانين اجتماعية وسياسية عامة للمسألة القومية، أو المسألة الديمقراطية، لها دقة قوانين الطبيعية وصرامتها، والكتاب يدحض مثل هذا الافتراض. فهل الاستثنائية مرادفة للخصوصية، وهل ثمة خصوصية بلا عمومية؟ قد نفهم "الاستثنائية العربية" على أنها زعم من يزعمون أن العرب عاجزون عن التقدم وإنتاج أنظمة ديمقراطية لعلّة ماهوية وعيب أصلي يتعلقان بطبيعتهم، وهو زعم يقويه زعم بعض العرب أن "الديمقراطية لا تتناسب مع طبيعة مجتمعنا"، وأنها "بدعة مستوردة من بلاد الكفار". يقال مثل ذلك في جميع منجزات الحداثة، سوى التقنية منها.

يبدو لنا أن للمسألة العربية وجهين: أولهما، "**عدم** تمكن القومية العربية من التحول إلى دولة – أمة"، (إشكالية التجزئة والوحدة)، ولا يخفى ارتباط هذه الإشكالية بتأخر الوعي والفكر. والثاني، "**عدم** تمكن الدولة القطرية من تقديم بدائل لها، لا على مستوى أمة المواطنين، ولا على مستوى قومية قطرية بديلة"، (إشكالية نقص الاندماج الوطني أو القومي، وتعثر بناء الدولة الوطنية)، الأمر الذي قد يسفر عن خطر "انهيار التعددية السياسية إلى تعددية جماعات عضوية" (ص١٢). بوضع المسألة على هذا النحو، يتقاطع تشخيص الدكتور عزمي بشارة مع تشخيص ياسين الحافظ؛ لكنه يفترق عنه في نقطتين: أولاهما، أن "الواقعية السياسية تقضي بقبول الدولة القطرية"، والاعتراف بشرعيتها، مما يسمح بتحوُّلها إلى دولة حديثة وديمقراطية. والثاني، أن التوحيد على النمط البروسي لم يعد وراداً في أيامنا، وقد تكون نتائجه كارثية. أما الحافظ فيعتبر الوحدة العربية شرطاً لازماً للوجود العربي والتقدم العربي[٦]، ومن ثم شرطاً لازماً للديمقراطية، ولا ينظر إلى هذه الأخيرة إلا بصفتها "ثورة قومية ديمقراطية" تحل مسائل النهضة والتنوير وتحمل مبادئ الليبرالية وقيمها، فتفضي إلى تشكل أمة المواطنين ثم إلى نظام ديمقراطي. وإذ يعتبر

الحافظ الوحدة العربية شرطاً لازماً للتقدم العربي والخروج من مستنقع القطرية وتخلّفها الاجتماعي، لا يغلق عزمي بشارة الطريق أمام تحول "الدولة القطرية" إلى دولة ديمقراطية (ص١٢)، وهو رهان أكثر واقعية في الظروف الراهنة.

غير أن هنالك أمرين يجمعان بين بشارة والحافظ: أولهما، النظر إلى المسألة العربية من منظور ديمقراطي، ومن ثم، التماس حل ديمقراطي لها. والثاني، هو الرهان على العامل الذاتي (القوى الديمقراطية المنظمة ذات البرنامج الديمقراطي، عند بشارة، و"الطليعة الثورية"، أو "قوى الثورة العربية"، عند الحافظ [٧])، للتعويض عن نقص الشروط الموضوعية، وعدم الركون إلى النزعة التطورية. يقول الكتاب صراحة إن المهمات الديمقراطية وتعقيدها في البلدان العربية "تتطلب حجماً ووزناً مضاعفاً لدور الديمقراطيين الذاتي، السياسي والأيديولوجي"، بحكم الحاجة إلى التنظيم والتثقيف والدعاية، و"لغرض التعويض عن فقدان الظروف الموضوعية والمقومات البنيوية الاقتصادية وغيرها". وهذا لا يصح بشأن الديمقراطية فقط، بل بشأن التحديث بوجه عام (ص٦٥).

لا نجادل في أهمية العامل الذاتي، (الوعي والإرادة والتنظيم)، الذي يقبع في أساس التصور الثوري، لكننا نخشى أن يختار الديمقراطيون "الطليعيون" شعوبهم [٨]، على نحو ما فعل الاشتراكيون والقوميون في غير مكان، وأن تتحول الديمقراطية إلى مجرد أدلوجة وشعار وقيمة معيارية، تؤدي إلى عكس ما يُتوخّى منها. ونعتقد أن ما يحول دون تطرف الديمقراطيين وإمكانية استبدادهم هو ارتباط الديمقراطية بالوطنية ومبادئ المواطنة وقيمها فكرياً وسياسياً وأخلاقياً. وهذا ما حرص الكتاب على تأسيسه في الفصلين الأول والثاني، وعاد إليه إيضاحاً وتوكيداً في الفصول الأخرى. ولا يكفي الاقتناع بهذا الارتباط نظرياً، بل لا بد أن تعبر عنه القوى الديمقراطية في برامجها وممارستها الاجتماعية والسياسية.

لذلك رأينا أن أهم ما يميز هذا الكتاب ويستحق التنويه به وتقدير جِدَّته، هو الكشف عن العلاقة الضرورية بين الوطنية والديمقراطية، والنظر إلى كل منهما بدلالة الأخرى، إذ هما شكل ومضمون لا ينفك أحدهما عن الآخر، مع تأكيد أهمية البعد الوحدوي، المشتق من "المسألة العربية"، بما هي مسالة راهنة. (انظر الفصل الأول، ص ٣١ – ٧٠). وما أراه هو أن الوطنية مضمون الديمقراطية ومحتواها، وأنه لا سبيل إلى استيراد الديمقراطية أو استنساخها أو تصديرها، إذ المعوَّل عليه دوماً هو الشعب (ديموس)، كما نفهمه اليوم، لا على أنه مجموع المواطنات والمواطنين، الحرائر والأحرار، المتساويات والمتساوين في الحقوق المدنية والسياسية، فقط، بل على أنه مصدر السيادة والشرعية، ومصدر جميع السلطات. وهو قبل ذلك كينونة اجتماعية، في العالم وفي التاريخ، تنتج أشكال حياتها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية والأخلاقية، وفق شروط حياتها وشروط الزمان والمكان. من ذلك قابليتها للاستعمار [٩] والهيمنة، وقابليتها للحرية والانعتاق والتقدم، كسائر خلق الله.

المساواة هي مبدأ المواطنة وعماد الوطنية (العمومية) وقوامها؛ والحرية لصيقة بالفردية وملازمة لها، وتؤسس حق المعارضة، وحق الاحتجاج والثورة على الظلم والطغيان. صحيح أن المساواة في الحقوق المدنية والسياسية هي أساس النظام الديمقراطي، و"التعبير الواقعي عن العدالة"، لكن الحرية، كما يؤكد الكتاب، باتت ضرورية للمواطن، في أيامنا، ضرورة المساواة ذاتها، لأن الديمقراطية هي حكم الشعب نظرياً، وحكم الأكثرية السياسية عملياً، وليس ثمّة ما يحفظ حقوق الأقلية السياسية، أو المعارضة السياسية، سوى الحرية، بجميع أبعادها، واستقلال منظمات المجتمع المدني عن المجتمع السياسي، بوجه عام، وعن السلطة التنفيذية، بوجه خاص. وجدلية السلطة والمعارضة، أو وحدتها التناقضية، واستقلال منظمات المجتمع المدني، لا سيما النقابات والأحزاب السياسية، من أهم عوامل الاندماج الوطني وغلبة العلاقات الأفقية على العلاقات العمودية، إضافة إلى الدور الحاسم لمؤسسات الدولة، العامة، أي الوطنية، لا فرق. أما من دون هذه العلاقة الجدلية بين السلطة والمعارضة

فلا يمكن التوصل إلى تداول السلطة سلماً.

يحقق النظام الديمقراطي اتساقاً بين المجتمع المدني والدولة الوطنية أو القومية، بصفتها، أي المجتمع المدني والدولة، حدين متعارضين في "كلية عينية" أو "وحدة تناقضية"، بتعبير هيغل، وبين الشعب والسلطة السياسية (العامة). لذلك يعد النظام الديمقراطي أكثر أنظمة الحكم حيوية وقابلية للنمو والتطور، وفقاً لنمو المجتمع المعني وتطوره، وأكثرها هشاشة وقابلية للعطب والفساد، ما لم تتقوَّ باستمرار جذورُهُ الإنسانية والأخلاقية بثقافة ديمقراطية، يشكلها اختلاف زوايا النظر أو اختلاف المناظير، واختلاف المواقع، واختلاف الأطر والمرجعيات، واختلاف التجارب الإنسانية، والحد من سطوة "السلطة المركزية"، المادية والمعنوية، وطغيانها، على الصعيدين المحلي والعالمي؛ فـ "العلم كله في العالم كله"، بتعبير أبو حيان التوحيدي. وفق هذا التصور ينبغي التحرُّز من مثلنة الديمقراطية وتقديسها، ومثلنة الوطنية، أو القومية،[١٠] وتقديسها أو منحها قيمة مطلقة. إن تصور أن "الديمقراطية هي الحل"، مثل شعار "الإسلام هو الحل"، يقول كل شيء ولا يعني شيئاً. يؤكد الكتاب ذلك صراحة وتلميحاً.

إلى ذلك، يفرق الكتاب بين إنتاج الظاهرة الديمقراطية وتأسيس النظام الديمقراطي في الأزمنة الحديثة، بكل ما أحاط بعمليتي الإنتاج والتأسيس من ملابسات تاريخية جعلت الديمقراطية في كل بلد تشبه المجتمع الذي أنتجها، وبين إعادة إنتاج النظام الديمقراطي نفسه في البلد المعني مرة بعد مرة، حتى من غير ديمقراطيين. لكن عملية إعادة الإنتاج لا تعني مجرد التكرار وإنتاج نسخة مشابهة لنسخة النظام الأصلية في كل مرة، فالظواهر الاجتماعية والسياسية كالظواهر الطبيعة لا تتكرر بصورة نسقية، أو على وجه الاطِّراد. كما أن النظام الديمقراطي أكثر أنظمة الحكم حساسية لنمو المجتمع وتطور القوى المنتجة ووسائل الإنتاج والاتصال والمواصلات، بحكم الانتخابات الدورية والتداول السلمي للسلطة.

هذا التفريق على درجة عالية من الأهمية، يخلص منه الكتاب إلى أن الخيار الديمقراطي، في الحالة العربية، يتصل بعمليتي الإنتاج والتأسيس، لا بعملية إعادة الإنتاج، التي قد تعني المحاكاة أو النسخ أو "الاستيراد"، ولو على البوارج والدبابات، وقد تتحول إلى مجرد نزعة ثقافوية ترى في "الديمقراطية" حلاً سحرياً لجميع المشكلات، وتعفي الديمقراطيين من مشاق الانشغال بالواقع والاشتغال فيه والعمل على تغييره. هنا يتقاطع الكتاب، في عدة نقاط، مع أطروحات جورج طرابيشي، حول "إشكاليات الديمقراطية في العالم العربي"[١١]، لكنه يتحرَّز من استنتاج تأجيل المهام الديمقراطية حتى تتوافر مقوماتها وشروطها الموضوعية. ولا يوافقه في فكرة "الديمقراطية النِّصابية" التي تستبعد الفئات المهمشة من المشاركة السياسية.

إذا كان استنساخ الديمقراطية أو استيرادها مخالفاً لطبيعة الأشياء، فمن البديهي أن يكون تصديرها مخالف لطبيعة الأشياء بالقدر ذاته، لأن كل من ينتج شيئاً إنما ينتجه لكي ينتفع به مادياً ومعنوياً وجمالياً، فما من إنتاج بغير هدف وغاية، وما من منتج لا تنعكس خصائصه الذهنية والنفسية والثقافية وخبرته ومهارته وذوقه في ما ينتجه. نعتقد أن الديمقراطية تُنتَج ويُعاد إنتاجها، فلا تُستَورَد ولا تُصدَّر، وتحمل دوماً الخصائص التاريخية للمجتمع الذي ينتجها ويعيد إنتاجها، وفق شروط حياته المعطاة، الأمر الذي يؤكد أن علاقة الوطنية أو القومية بالديمقراطية ليست علاقة خارجية، ولا يمكن أن تكون تخارجية، بل يمكن القول إن الوطنية شرط الديمقراطية وأساسها ومحتواها، مثلما الإنسية أساس الوطنية ورافعتها. نحدد الوطنية، هنا، بالعلاقة الجدلية بين الوطن والشعب والسلطة العامة، ومنظومة الحقوق والواجبات، والاعتراف المبدئي والنهائي بالمساواة في الحقوق المدنية والسياسية، وفي الكرامة الإنسانية، مع تأكيد صفة العمومية للسلطة، وهي صفة مرادفة للوطنية. ونذهب إلى أن القومية الحديثة مرادفة للوطنية، من باب التفريق بين الأصل والهوية. وبهذا نتفق تمام الاتفاق مع مفهوم "أمة المواطنين" المتساوين في الحقوق والكرامة الإنسانية، الذي يحتل موقعاً مركزياً في الكتاب.

نظن، لذلك، أن السجال "السياسي" حول التدخل الخارجي أو التدخل الأمريكي، قبولاً أو رفضاً لم يكن يتعلق بالتحول الديمقراطي من قريب أو بعيد، بقدر ما كان ولا يزال يعبر عن أزمة ضمير، أو عن أزمة أخلاقية، وعن تخلخل مبادئ الاجتماع السياسي لمجتمع أعاده الاستبداد إلى أسوأ ما في تاريخه، فتحولت فيه العلاقات السياسية إلى علاقات حرب. هذا السجال هو غبار المعارك التي تخاض من أجل "الغنيمة والعشيرة والعقيدة"، بتعبير محمد عابد الجابري. هل ثمة دليل أكثر وضوحاً على علاقات الحرب من موقف السلطات التونسية والمصرية والليبية واليمنية والبحرينية والسورية من متظاهرين سلميين خرجوا يطالبون بالإصلاح والحرية؟ وهل السياسة اليوم في لبنان والعراق والسودان والصومال وغيرها سوى حرب؟ هذه الحرب، وكل حرب، نكوص إلى الهمجية.

في هذا السياق، يتمحور الكتاب على إمكانية إنتاج الديمقراطية وطنياً، ويشير إلى أمرين أساسيين: أولهما عدم إمكانية تجاهل نموذج "الديمقراطية الليبرالية" القائم اليوم لدى تأسيس نظام ديمقراطي في أي بلد. والثاني عدم إمكانية البدء من الصفر أو البدء من جديد في عملية تأسيس الديمقراطية وإنتاجها، على نحو ما جرت الأمور في الغرب. فلا يمكن حرمان أي فئة اجتماعية من المشاركة السياسية، ولا يمكن التخلي لا عن حق الاقتراع العام، ولا عن حق المرأة في الاقتراع، (ص٦٢ – ٦٣). أي إنه لا يمكن محاكاة سيرورة إنتاج الظاهرة الديمقراطية تاريخياً. ومن هنا يأتي نقد الكتاب فكرة "الديمقراطية النصابية" عند جورج طرابيشي، في كتابه في **ثقافة الديمقراطية**، وهو نقد صائب، إذ اقترن بمطلب تحديث قوانين الانتخاب، لا سيما شروط الترشح لعضوية المؤسسة التشريعية خاصة[١٢]، على ما في هذا من تعليق للأساس النظري للمشاركة السياسية، وفق مبادئ المواطنة. هذا الأساس معلَّق عملياً في واقع أن الديمقراطية حكم الأكثرية لا حكم الجميع، وهذا ما يجعلها مفتوحة على إمكانية تجاوز ذاتها وصولاً إلى وضع يغدو فيه المجتمع المدني هو نفسه المجتمع السياسي، وفق مخطط كارل ماركس. إن ما يبدو تعليقاً للمساواة في المشاركة السياسية يتعلق بالتوتر بين الدولة والمجتمع المدني من جهة، وبالفرق بين الدولة والسلطة ونظام الحكم من جهة أخرى، أي بالطابع التناقضي للسلطة في النظام الديمقراطي، بين كونها سلطة عامة وكونها سلطة القوة أو القوى الاجتماعية التي تحظى بأكثرية أصوات الناخبين، فتشكل الحكومة.

ويُسجَّل للكتاب رفض الفكرة القائلة إن أصل المشكلة، المسالة العربية، يكمن في التحديث الذي أدى إلى تفكيك المجتمع العضوي وروابطه، فجعله "أقل حماية من الاستبداد مما كان عليه في ظل الأنظمة التقليدية أو الملكية"، وفي أن "النخب العلمانية كانت مغتربة ومقتلعة الجذور .. وتمارس هذا القدر من القمع لغياب شرعيتها"، ومن ثم فإن مشكلة "الاستبداد الحداثي تكمن في العلمانية". يرد الكتاب على هذا الادعاء بأن هذه الواقعة هي ما يستدعي تعميق التحديث وتطويره نحو مشروع ديمقراطي، لا التخلي عن التحديث. وأن القوى الوطنية (العلمانية)، مثل الوفد والناصرية والبعث وغيرها كانت قادرة على التوسع وضرب جذور شعبية أكثر بكثير من بعض الحركات الدينية، فالمشكلة ليست العلمانية أو التدين، ومصدر الاستبداد ليس العلمانية، بل التحديث بلا حداثة (راجع ص ٦٦ –٦٧). ونحن نشكك في افتراض أن الروابط العضوية كانت قلاعاً حصينة تحمي الأفراد والجماعات من الاستبداد، فنشير إلى أن العلاقات الأبوية، البطريركية[١٣]، المؤسِّسة للسلطة، في المجتمعات التقليدية، هي، كعلاقة الشيخ والمريد[١٤]، علاقات تبعية واستبداد. ونفرِّق بين الاستبداد القديم و"الاستبداد المحدث"، الذي تجتمع فيه بعض الخصائص العامة المعروفة في الاستبداد القديم وبعض الخصائص العامة المعروفة في الشمولية أو التوتاليتارية الحديثة، ونميل إلى التعبير عنه بمفهوم "التسلط" [١٥]. وهنا تظهر بعض ملامح المسألة العربية، بما هي مسألة "الانتقال من الملة إلى الأمة"، بتعبير ياسين الحافظ، ومعوقات هذا الانتقال، أو "عملية انتقال شامل من نظام الأبوية (المحافِظة والمستَحدَثة على السواء) إلى نظام الحداثة، .. على

صعيد الدولة كما على صعيد الفكر، وعلى صعيد الاقتصاد كما على صعيد المجتمع والحضارة ككل، وهي عملية في غاية التعقيد"[١٦]، على أن ينظر إلى هذه العملية على أنها جملة من عمليات متواشجة ومتآزرة في مجرى صيرورة تاريخية، لا على أنها شرط مسبق للتحول الديمقراطي.

يقول الكتاب صراحة في هذا الصدد: "أما حالة الارتداد عن الحداثة إلى مؤسسات المجتمع التقليدية، خارج الدولة، فلا تنتج أنظمة حكم، كما رأينا، بل مراحل انتقالية نحو تفسُّخ الدولة والتحول إلى جماعات عضوية محزَّبة. وهناك فرق بين الطائفية والعشائرية كحالة انفصالية تفتت نظام الدولة وتدخل في إطار الصراعات والتوازنات الإقليمية والدولية، وبين العشائر والطوائف المتوازنة ضمن إطار نظام استبداد شرقي" (ص٦٨).

وإذ يفند الكتاب فكرة أن الديمقراطية يمكن أن تنشأ عربياً بلا ديمقراطيين، بحكم الحاجة أو التطور الموضوعي، يؤكد أن "الإصلاح الديمقراطي ليس ثورة عنيفة بالضرورة، بل هو ما يوفر إمكانية التوصل إلى حلول وسط يربح بها الجميع، ويحد من العنف والثأر والانتقام في العلاقات السياسية. وإذ لا يتم الإصلاح ويتطور إلى تحول ديمقراطي من دون قوى ديمقراطية تطرح برامج سياسية وتناضل من أجل تحقيقها، لا يجوز أن تتجاهل هذه القوى نقد الديمقراطية الذي تطور في الغرب، لأنه "أفضل تحصين ضد النزعة التبشيرية أو العلاجية في التعامل مع الديمقراطية .." (ص٦٩).

تجدر ملاحظة أن الديمقراطية في بعض البلدان المتقدمة لم تفلح بعد لا في لجم النزعة الإمبريالية في القومية الحديثة، ولا في لجم العنف ومنطق الحرب التي ولدت الدول الحديثة من رحمها، ولا التفاوت المتطرف في توزيع الثروة وعوامل الإنتاج بين القوى الاجتماعية، ناهيك عن الاحتكار وتفلُّت شهوة الربح من القيود القانونية والأخلاقية وزيادة نسب البطالة واتساع دائرة المهمشين .... ما يجعل السياسة امتداداً للحرب بوسائل أخرى، حسب ميشيل فوكو[١٧]، مع أن الثقافة والقيم الديمقراطية تعلِّم أن الديمقراطية تميل إلى الاقتران بالأمن والسلم والرخاء والعدالة الاجتماعية، وإن كان هذا الميل لا يرقى إلى مستوى قاعدة عامة.

يرتبط الفرق بين إنتاج الديمقراطية وإعادة إنتاجها بالفرق بين "نظرية الديمقراطية"، التي هي "نظرية عناصرها المكونة ووظائفها وتطورها، أي نظرية مقومات الظاهرة الديمقراطية وإعادة إنتاج هذه الظاهرة لذاتها، وبين "نظرية نشوء الديمقراطية" في شروط تاريخية تختلف من بلد إلى آخر ومن وقت إلى آخر (راجع ص ٣٢). وهذه الأخيرة صيغت باستقراء تجارب مختلفة واستخلاص عوامل نشوء النظام الديمقراطي ودخوله في التاريخ الحديث، وفرز ما هو جوهري ومشترك بين مختلف هذه التجارب على أنها مقومات الديمقراطية أو محددات الـ "Paradigm" (أو النموذج) الديمقراطي، وفي هذه النقطة تتصل الديمقراطية بنظرية المعرفة.

يقدم السياق التاريخي لنشوء الديمقراطية أسلوبين مختلفين لتأسيس الديمقراطية وإقامة نظام ديمقراطي: الأسلوب التدريجي (الإنكليزي)، كجدلية مستمرة بين برلمان الأرستقراطية والملك، حيث يجري توسيع صلاحيات الأول باستمرار، وبين الأستقراطية التقليدية والبورجوازية الصاعدة للسيطرة على البرلمان. والأسلوب الثوري، أسلوب الثورة الفرنسية، التي أطاحت بالملك وبطبقة النبلاء، وانتهت إلى تسوية سياسية أو حل وسط بين قوى متصارعة في مرحلة ما بعد البونابرتية، ثم في مرحلة ربيع الشعوب منتصفَ القرن التاسع عشر (ص٣٤). يلاحظ هنا أن الأسلوبين كليهما ينتهيان إلى تسوية تاريخية أو حل وسط. وهذا من طبيعة الصراعات الاجتماعية ومنطقها الجدلي، لأن حذف أحد طرفي الصراع حذفٌ للطرف الآخر بالضرورة، والثورة لا تخرج عن هذا المنطق في نهاية المطاف. وقد عالج محمد عابد الجابري هذين الأسلوبين في كتابه **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، تحت عنوان "الديمقراطية والواقع العربي الراهن، مشكل الانتقال إلى الديمقراطية" [١٨]،

قرر فيه أن الانتقال إلى الديمقراطية يطرح من الناحية العملية أحد اختيارين: إما التدرج أو الثورة، وبيّن مزايا كل من الأسلوبين ومثالبه. لكن الكتاب عالج هذه المسألة معالجة دقيقة، في الفصل العاشر، بإعادة الاعتبار لمفهوم الإصلاح الذي كسفه بريق "الثورة"، وإضاءة العلاقة الضرورية بين السلطة والمعارضة والشروط التي تجعل من هذه الأخيرة قوة فاعلة في الحياة السياسية، حين تتوفر على رؤية واضحة وبرنامج عمل من أجل الانتقال إلى الديمقراطية، وفق الشروط الخاصة بكل بلد على حدة.

يتقاطع العلم والتاريخ في إمكانية تفسير الظواهر والكشف عن منطقها الداخلي، ذلك أن قيمة تفسيرية، غير القيمة التي يضفيها عليه "الخطاب التاريخي - السياسي"[١٩]، أو الخطاب الأيديولوجي. وللعلم وظيفة تفسيرية تنير الوعي، وترسي المعرفة على قواعد موضوعية، فترشد العمل والممارسة، وتستبعد الحتمية واليقين القطعي. من هذه الزاوية، يتناول الكتاب "بؤس نظريات التحول الديمقراطي، لدى المثقفين العرب. ونعتقد أن بعضها مؤسس على "نظرية الاجتماع والتحول" اللينينية[٢٠]، وبعضها الآخر نقد ومراجعة لها على أساس البريسترويكا، أو ارتداد عنها أو رد فعل عليها، لا سيما أن معظم الديمقراطيين العرب اليوم قوميون يساريون وإسلاميون ليبراليون أو من أصول اشتراكية، ماركسية لينينية، بعد انقطاع نسل الليبراليين والديمقراطيين، وانعدام تأثير من تبقى منهم في الحياة العامة.

فليس مصادفة أن يقترن صعود موجة الليبرالية الجديدة وأدلوجة "نشر الديمقراطية في الشرق الأوسط الكبير" بانتصار "المعسكر الرأسمالي"، بقيادة الولايات المتحدة، في الحرب الباردة، وافتتاح مرحلة جديدة من الحروب الإقليمية والنزاعات المحلية تراجعت بسببها حظوظ التحول الديمقراطي إلى الحدود القصوى. وما ثورات الربيع العربي، في أحد وجوهها، سوى رد شعبي على هذا التراجع، وسقوط أوهام "نشر الديمقراطية" ومراوغة السلطات التي رفعت شعار "الإصلاح".

يمكن ترتيب الأسئلة التي يطرحها المثقفون العرب حول الديمقراطية، في ثلاثة أبواب: سؤال الماهيّة، الذي يتكرر بموجبه الحديث عمّا هي الديمقراطية وما هي مقوماتها ومبادئها وقيمها وآلياتها، كأن للتكرار قوة سحرية تحقق الديمقراطية بلا عمل. وسؤال العلِّيَّة، الذي يفترض التجزئة أو الإمبريالية أو الثقافة التقليدية أو الإسلام أو القبيلة علة لغياب الديمقراطية عن الثقافة العربية والتاريخ العربي، وسؤال الكيفية من نوع كيف يمكن الانتقال إلى الديمقراطية في هذا البلد العربي أو ذاك؟ وهو في اعتقادنا ما يعنى به هذا الكتاب، بصورة أساسية، من خلال رصد ممكنات الواقع، بعيداً عن نزعتين: تأملية وأيديولوجية، تتصلان بسؤالي الماهيّة والعلِّيَّة، ولذلك عني الكتاب بما أسماه "التشخيص الإمبريقي" للأوضاع العربية الراهنة لاستشفاف ممكنات التحول الديمقراطي، الذاتية والموضوعية، والعمل بمقتضاها (راجع ص ٧٣ - ٧٧).

في ضوء ما تقدم، يقرر الكتاب أن نظريات للتحول الديمقراطي "استقرئت من تجارب عينية مرت بها دول معينة"، وهي "محاولات لتفسير تلك التجارب تحولت إلى تعميمات تحاول أن تتوقعها في دول أخرى. وهي ذات معنى إذا لم تدَّعِ أنها وصفة للانتقال في أي مكان". ويرى أن إشكاليةَ التحول الديمقراطي هي إشكالية نظرية ذات معنى في حالين: الأولى، هي دراسة تاريخ انتقالات تمت في الماضي في أوقات مختلفة ودول مختلفة. والثانية، هي تحليل عملية تحول جارية بالفعل وتشخيص مشكلاتها ومعوقاتها. ولا معنى لأي "نظرية" هي "علم" في الغيب والغياب (ص٨٠). ويرى، من ثم، أن "النظرية الوحيدة التي تختص فعلاً بالتحول الديمقراطي بشكل عيني لا تستحق أن تسمى نظرية إلا كنموذج في تفسير ما جرى. (يقصد) نظرية التحول الديمقراطي وما تشعب عنها، من دنكوارت روستو حتى شومبيتر وأودويل ووايتهيد.

"يطرح روستو أربع مراحل لتوصيف وتحليل عملية الانتقال إلى الديمقراطية: المرحلة الأولى تخص تبلور هوية الناس السياسية المشتركة وإجماعهم عليها،

وقضية الوحدة الوطنية التي تدور اللعبة في داخلها وفي إطارها. والمرحلة الثانية هي مرحلة الصراع بين القوى ذات المصلحة في إقرار طبيعة النظام السياسي، وذلك من ناحية تمكنها من المشاركة فيه أو تغييره أو حتى التصدي له ومعارضته. والمرحلة الثالثة هي التي تبدأ فيها عملية المساومة والبحث عن تسويات وحلول وسط .. والمرحلة الرابعة هي تحول هذه القواعد (التي اتفق عليها في المرحلة الثالثة) إلى هدف قائم بذاته" (ص٨١).

يبدو أن المرحلتين الأولى والثانية من هذه المراحل هما الحاسمتان، وتتعلقان بتبلور الدولة الوطنية، التي لا تكون كذلك إلا حين تحظى بموافقة مواطنيها وإجماعهم عليها. وكما يقال فإن الإجماع لا ينعقد إلا على الدولة، بما هي "فضاء عام". الدولة الوطنية هي التي تمنح مواطنيها هويتهم السياسية بانتمائهم إليها وبصفتهم أعضاء في الأمة متساوين في الحقوق والواجبات والكرامة الوطنية والإنسانية. هذه الهوية السياسية لا تتعارض لا مع انتماءاتهم وروابطهم الأولية ولا مع معتقداتهم واتجاهاتهم المختلفة. وإلا تنعقد الوحدة الوطنية إلا حين تكون الدولة محايدة حياداً تاماً إزاء الفئات الاجتماعية والاتجاهات السياسية والأيديولوجية وإزاء عقائد مواطنيها وأصولهم الإثنية.

ثمة تلازم لا تنفك عراه بين الدولة الحديثة والأمة الحديثة، دولة المواطنين وأمة المواطنين. نعتقد أن المشكلة الأساسية في معظم البلدان العربية هي عدم اعتراف القوى القومية والإسلامية والاشتراكية ومعظم النخب الثقافية بالدول القائمة بالفعل، واعتبارها دولاً قطرية هزيلة وغير شرعية، و"غير واقعية"، و"دولة ضد الأمة". يضاف إلى ذلك خلط الدولة والسلطة، لا سيما بعد تغوُّل الأخيرة التي "أممت الدولة"، أي احتكرت الفضاء العام، وقلصته حتى بات مطابقاً لها، مثلما أممت تنظيمات المجتمع المدني، ولم توفر تنظيمات المجتمع الأهلي، بل حولتها إلى بنى موازية لبنى السلطة، حسب تعبير خلدون حسن النقيب[٢١]. كما أن الوحدة الوطنية، لا يعبر عنها باتساق الدولة والمجتمع المدني وانبثاق السلطة السياسية عن الشعب بالانتخاب فقط، بل بوحدة السلطة والمعارضة[٢٢] على نحو يجعل من السلطة القائمة معارضة بالقوة ومن المعارضة القائمة سلطة بالقوة، يمكن أن تصير سلطة بالفعل بالطرق السلمية.

قبل الدولة القطرية والدولة السلطانية والدولة الريعية وسواها، يفترض أن هنالك الدولة؛ ذلك أنَّ الموصوف أهم من الصفة، ولا تستنفده صفة من صفاته، ولا جميع صفاته المعروفة؛ الصفة تابعة؛ لكن الأمر على خلاف ذلك في فكرنا السياسي وخطابنا السياسي: الصفة تأكل الموصوف، أو تشيطنه. من يجرؤ على الدفاع عن الدولة القائمة بالفعل واعتبارها الإطار الذي تجري فيه سائر عمليات النمو والتحول الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي والأخلاقي والتربوي والعلمي وما شئتم، لا عملية التحول الديمقراطي المنشودة فقط؟ لقد شعرت بالحرج الذي عاناه الدكتور عزمي بشارة حين قال: "الواقعية السياسية تقضي بقبول الدولة القطرية لسببين ..." (ص١٢)، فقد تبدى لي الحرج في إسناد القبول إلى الواقعية السياسية، وفي استعمال المصدر، القبول، بدلاً من الفعل، وفي تبرير القبول بسببين، كأن الاعتراف بالواقع القائم يحتاج إلى تبرير. ومن المؤكد أن الدكتور عزمي يدرك أن هنالك من سيقولون له: الواقعية التي تتكلم عليها استسلامية ذليلة، وسيجردونه من الإرادة والعزم والتصميم على رفض الواقع القطري، وينالون من قوميته. أسهل طريقة لمعالجة مشكلات الواقع هي رفض الواقع جملة وتفصيلاً، أو إغماض العين عنه، وإخراج واقع آخر من الرأس بدلاً منه.

يكتسي الفصل الثالث من فصول الكتاب أهمية خاصة، لأنه يعالج العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني، بصورة غير مباشرة تحاشت تكرار ما بات معروفاً للمتخصصين وما بسطه الكاتب في كتابه **المجتمع المدني**[٢٣]. هنا، لا بد أن نسجل ملاحظتين: أولاهما وصف الدولة بأنها ريعية، والثانية تحميلها مسؤولية "النزوع إلى إعاقة التحول الديمقراطي" (ص٩٣).

الريعية هنا صفة للاقتصاد وصفة للدولة، تشير إلى تداخل مجالي المجتمع المدني والمجتمع السياسي (الدولة)، أو مجال الأعمال الخاصة ومجال الوظائف العامة. "الاقتصاد الريعي .. يعيق تطور مجتمع مدني، أي يعرقل قيام مجتمع يعيد إنتاج ذاته كمجتمع من الأفراد الأحرار القادرين على التعاقد خارج إطار الدولة .." (ص٩٣). هذا مؤكد، لكنه، في اعتقادنا، لا يحول دون ذلك، إذ يتعلق الأمر هنا بصورة أساسية بتوزيع الثروة وعوامل الإنتاج بين الفئات الاجتماعية، من جهة، وبضعف التطور الرأسمالي، بجميع أبعاده، من جهة ثانية، ويتعلق من جهة ثالثة بقيام "الدولة" بوظائف اقتصادية ومالية ليست من وظائفها في الأصل، وضمور الطابع الاجتماعي (العام) لهذه الوظائف الاقتصادية التي تمارسها الدولة، في ظل واقعة شديدة الخصوصية هي اندماج السلطة بالدولة، أو طغيانها عليها أو احتكارها، وتحكمها السافر والفظ في الحياة الخاصة لرعاياها، لكي لا نقول لمواطنيها، لا في البلدان التي احتكرت فيها الدولة / السلطة جميع الوظائف الاقتصادية تحت عنوان الاشتراكية فقط، بل في البلدان "الرأسمالية" [٢٤] المتأخرة والهامشية والتابعة التي تقوم على الاقتصاد الريعي، بصورة أساسية، أيضاً. مع ملاحظة ارتباط أسلوب الإنتاج الريعي بالاستهلاك الترفي والتفاخري لسلع لا ينتجها المجتمع نفسه (ملاحقة الموديل)، وكنز الأموال، وتملك العقارات، وضعف المبادرة، بل المغامرة الرأسمالية.

بيد أنه لا يجوز تقديم الوجه القاتم من وجوه الحياة الاقتصادية للمجتمعات المعنية، بل ينبغي النظر إلى الاقتصاد والمال على أنهما "سياسة مكثفة"، في ظل تقسيم العمل الدولي و"عالمية القيمة"، بتعبير سمير أمين. والنظر إلى الثروة الناتجة من الريع والتجارة والمضاربات أيضاً على أنها عنصر ضروري للتراكم الأولي لرأس المال والاستثمار في "الإنتاج الاجتماعي" واقتصاد المعرفة، وهذا مما يرتب على القوى الديمقراطية مهمة أن تكون إحدى عينيها البصيرتين على المجتمع المدني والأخرى على المجتمع السياسي، ويرتب على المثقفين والمتخصصين والمفكرين خاصة مهمات نظرية وبحثية ونقدية وعملية تواكب نشاط المبادرين والفاعلين الاجتماعيين وتحفزه، وتخرج السياسة من الكهوف الأيديولوجية، القومية والإسلامية والماركسية اللينينية، إلى رحاب الحياة الاجتماعية. وحري بمراكز البحوث والدراسات أن تسهم في هذا المجهود، فتوفر، على الأقل، قاعدة بيانات موثوقة للباحثين والمفكرين والعلماء وصناع القرار[٢٥].

ينظر الكتاب إلى "الدولة الريعية" على أنها وجه من وجوه الإعاقة في "المسألة العربية" وتتصل اتصالاً وثيقاً بالاستثنائية العربية، (نفضِّل الخصوصية العربية من منظور العالم الحديث والمعاصر، الذي نحن جزء منه، وتاريخنا جزء من تاريخه). وللقارئ الحق في أن يقرأ هذه الإشكالية بمقولات الفصلين الأول والثاني التأسيسيين، إما بصفتها محاولة تفسيرية لإخفاق مشروع تحول ديمقراطي مفترض، وإما لتعثر مشروع بادئ، وإما بصفتها إشكالية تحتاج إلى تفكيك جميع عناصرها، لتأسيس مشروع تحول ديمقراطي ممكن، بدأت تباشيره مطلع العام الماضي ٢٠١١، فضلاً على إمكان قراءتها من باب "التذمر" علماً أننا نميل إلى قراءتها على أنها من باب النقد الماهد للتأسيس، وفق ما جاء في المقدمة.

من المؤكد أن مدى تأثير الاقتصاد الريعي في إعاقة التحول الديمقراطي غير محسوم، ويختلف من بلد إلى آخر، وكذلك العلاقة بين الديمقراطية والتنمية، إذ "ليس من معادلة تؤكد أن التحول الديمقراطي يزيد من معدلات التنمية أكثر من الاستبداد، وليس من إثبات نظري أو تاريخي لفرضية أن الديمقراطية حاجة تنموية" (ص١٠٤). ومع ذلك يقرر الكتاب أن الإصلاح الاقتصادي في الوطن العربي يرتبط بالإصلاح السياسي، والعكس صحيح. ولكن لا يمكن رؤية هذا كله بمعزل عن مسألة الدولة والقضية القومية" (ص١٠٦)، إذ يتحدد تأثير الاقتصاد الريعي الإيجابي أو السلبي بكيفية استخدام الريع واستثماره: إما في بناء اقتصاد وطني يعزز العلاقة بين المجتمع المدني والدولة، وإما في سيطرة السلطات الحاكمة

وبطاناتها على الثروة الوطنية والمجال العام وتهميش المجتمع، أو إعالة جزء منه وتهميش أكثريته.

وقد أشار الكتاب إشارة عابرة إلى أثر العسكرة في "إعاقة الديمقراطية" (ص١٠٤)، وهي ظاهرة تستحق أكثر من إشارة عابرة، ليس فقط من حيث تبديدها الجزء الأعظم من الثروة الوطنية وناتج عمل المجتمع على مؤسسات عسكرية وأمنية ضخمة، فقدت في غير مكان طابعها الوطني، وتحولت إلى أداة للحكم والسيطرة على مقدرات المجتمع، بل أيضا من حيث عسكرة الحياة السياسية، وأكاد أقول عسكرة الوعي الاجتماعي، وإخضاع المجتمع وتحويله إلى كتل بشرية هامدة، وتحويل الاقتصاد إلى نوع من "اقتصاد الحرب"، ناهيك عن كونها النواة الصلبة للاستبداد وحارسة للنظم التسلطية.

قرر الكتاب أنه لا يمكن أن تجري تحولات ديمقراطية جدية وجذرية بلا ديمقراطيين، وأن جذرية هذه التحولات وجديتها مرهونتان بعملية / عمليات تأسيس مبادئ الديمقراطية وإنتاجها (عربياً)، في الفكر والممارسة، وأن هذا كله لا يجري إلا في سياق سيرورة تحول تاريخية متدرجة وتراكمية من مجتمع أهلي إلى مجتمع مدني ودولة سياسية هي دولة حق وقانون لجميع مواطنيها بالتساوي، عدا عن أمور أخرى، فكان من البديهي أن يلتفت إلى دور الثقافة الحديثة الذي لا يقل أهمية عن دور الاقتصاد والسياسة، بل لعل دور الاقتصاد والسياسة مرتبط أوثق ارتباط بنوع المعرفة والثقافة والخبرة العملية والقيم الأخلاقية، الاجتماعية والإنسانية، التي تميز المنتجين والفاعلين والمقررين، وتميز إنتاجهم، وتحدد خياراتهم، وتبطّن سلوكهم ومواقفهم وقراراتهم. ولاحظ الكتاب أن ألموند وفيربا جرّبا، في كتابهما **الثقافة المدنية**، أدوات البحث الكمي الإحصائي الجديدة في حينه، في جمع ووصف وتحليل مواقف من قيم وقضايا ومسائل اعتبرها المؤلفان هامة في تطوير ثقافة مدنية مواطنية تساعد على ثبات النظام الديمقراطي"، ولا تفسر غيابه حيث يغيب. وقاما بمقارنة الثقافات السياسية في ألمانيا وإيطاليا من جهة وبريطانيا والولايات المتحدة من جهة أخرى، "بموجب مفاهيم ومعايير محددة، للتوصل إلى نظرية تتعلق بما يساند بقاء الديمقراطية ويساعد في تصليبها، لا بالثقافة التي تؤدي إلى نشوء ديمقراطية أو تمنع نشوءها" (ص١٠٩).

هذه الملاحظة مهمة، وتمهد لنقد "نظريات ثقافية"، استشراقية واستعرابية، بعضها نظريات عنصرية، أو غيبية تنسب نفسها إلى العلم، ولا يمكن دحضها أو إثباتها. وما لا يمكن دحضه لا يمكن إثباته، حسب كارل بوبر. لكن الكتاب يؤكد أنه لا يمكن إنكار دور الثقافة في الحالات العينية والفرعية، إذا وضعت في إطار وسياق تاريخي واجتماعي. "إذا تم تسجيل ومراقبة وتحليل الثقافة في إطار التنافس بين القوى الاجتماعية المختلفة على الثروة ومصادر القوة وفي استغلالها وإعادة تشكيلها لأغراض السيطرة يصبح بالإمكان تقييم تأثير الثقافة في السلوك السياسي بلا مبالغة في دورها أو تقليل منه. هذه دعوة للتعامل مع الثقافة السياسية لا كثقافة عامة تميز شعوباً وحضارات بأكملها، ولا كمفسر شامل لأنظمة ومراحل تاريخية، بل كعنصر متغير ومتحرك ومرتبط بعناصر أخرى" (ص١١٤). المشكلة، إذا، ليست في تأثير الثقافة في السلوك السياسي، بل في "اعتماد الثقافة وحدها أو افتراضها ثابتة ومرتبطة بجماعات بشرية مثل صفة ثابتة تحملها هذه الجماعات على نمط مصطلح العقلية" (ص١١٧). والأسوأ هو ربط العنف أو الإرهاب بثقافة معينة أو حضارة معينة واعتبارهما من العناصر البنيوية الثابتة فيها.

يرى الكتاب أن "النقد الثقافي المشروع" هو نقد سوسيولوجي يكشف عن الرواسب السوسيولوجية التي تشكل الوجه الخفي أو المظلم لسلوك النخب السياسية الحديثة أو "لا وعيها السياسي". وهو نقد للعشائرية السياسية في بنية النظام غير الديمقراطي. وينتقد "تحميل العلاقات السلطوية البطريركية داخل العائلة مسؤولية انتشار ثقافة تعيق الديمقراطية"، مع أن دمقرطة العلاقات الأسرية ودخول القانون إلى الحيز الخاص يأتي عادة أو في الغالب بعد دمقرطة الحيز العام، (ص١٢٣- ١٢٤). "الديمقراطية تعتني

بتنظيم العلاقات الديمقراطية داخل الدولة أولاً ثم الحيز العام بشكل عام، وهي تعتبر الفصل بين الحيز العام والحيز الخاص العنصر الأكثر أهمية في استعداد وجاهزية ثقافة المجتمع وتشريعاته للديمقراطية". "الفصل بين الحيز العام والحيز الخاص لا يقل أهمية عن الفصل بين الفرد والجماعة العضوية". وهذا الأخير هو ما يؤسس لقيام علاقات مدنية وتصور مجتمع قائم على التعاقد، وتصور فصل الدين عن الدولة، وتصور مؤسسات ومرافق عامة تهم المجتمع كله في الوقت ذاته (ص١٢٥). لا يقتصر عدم التفريق بين الحيز الخاص والحيز العام في بلادنا على السلطات وحدها، بل يتعدّاها إلى معارضيها، ومنهم من تحولوا إلى الديمقراطية، بلا ثقافة ديمقراطية.

يثمن الكتاب محاولة ليزا وادين استنباط مفهوم أكثر نقدية للثقافة، بما هي عملية إنتاج المعنى أو صنعه، واعتبار الثقافة ممارسة بدلاً من كونها مجموعة صفات متشيئة. ونشاركه هذا التثمين. الثقافة "ممارسة سيميائية لجعل العالم الذي نعيش فيه مفهوماً". "هنا تصبح المهمة دراسة عملية إنتاج المعنى" (ص١٢٨). ومن ثم، لم يعد جائزاً النظر إليها كأنها مجموعة صفات ثابتة لجماعة بشرية، بغض النظر عن تاريخية هذه الصفات وديناميكيتها وتبدلها وتطورها بما هي عملية إعادة إنتاج المعنى لدى جماعة / جماعات تعيد إنتاج ذاتها، (ص١٢٩). وقد أشرنا إلى أن عملية إعادة الإنتاج ليست تكراراً ميكانيكياً، بل عملية ديناميكية فائقة الغموض والتعقيد لا يمكن تعرُّفها "علمياً" إلا بوقف الزمن وقطع تيار الحياة.

الجانب الإجرائي أو الإمبريقي لهذه المسألة يتجلى في تحليل إشكالية القبيلة والدولة ونقد المستشرقين الذين يفترضون خطاً فاصلاً قديم النشأة بين الغرب والعالم الاسلامي يجعل الانتماء إلى المكان مميزاً للأولى، والانتماء إلى النسب والسلالة مميزاً للثانية. وإذ يبين الكتاب الطابع التعسفي لهذا التقسيم يقرر أن "القبيلة والعائلة ليستا جوهراً كامناً في النفس العربية أو ثقافة سياسية ثابتة مثل "عقلية" لا تاريخية عند العرب تجعل المجتمعات العربية عصية على الديمقراطية

(ص١٣٩). ولا يكفي فهم القبيلة كأنها نواة تاريخية ثابتة يجري حولها التطور الاجتماعي والتاريخي كأنه غلاف يحتويها وتتشرنق فيه، بل إن ما يميز القبيلة كتشكيلة اجتماعية متنقلة في المكان أنها جماعة لا ينفصل فيها السياسي عن الاجتماعي والاقتصادي، ولا ينفصل الفرد عن الجماعة .. ولكنها حين تستقر في المكان وتتعايش مع بنى سياسية واقتصادية خارجها فإن هذه البنى تقاومها، وهي تقاوم تأثيرها في البداية، ثم يندمج أفرادها في هذه المجالات فتحتفظ بجزء من حدودها وترخي قبضتها عن الأخرى (أنظر ص١٤٠). وهذا ما حصل بالفعل، عندنا وعند غيرنا.

من هذا الباب، ربما يعيد خلدون حسن النقيب التفكير في مفهوم المجتمع المدني، مؤكداً أنه "كان هنالك مجتمع مدني في جميع المراحل التاريخية التي أعقبت قيام الدولة ومؤسساتها السياسية"[٢٦]. نعتقد أن هذا الرأي مؤسس على فرز مجالين مختلفين: مجال المجتمع ومجال الدولة. فهو يقول: "إن جذور المجتمع المدني، بما هو حالة استقلال أو توازن مع الدولة، موجود بكثافة في العمق التاريخي للوعي العربي. فقد تطور الفقه بمعزل عن الدولة: افتراق السياسة عن الشرع في نظر ابن خلدون. ولم يحصل الانفصال بين الدولة والمجتمع المدني إلا مع قيام المؤسسات السلطانية في ظل حكم السلاطين المماليك. وقد بدأ الربط بين المجتمع المدني والديمقراطية (الحريات الدستورية) مع بدايات ما يسمى عصر النهضة في النصف الأخير من القرن التاسع عشر"[٢٧]. من الواضح أن النقيب أسس هذا الحكم، الذي لا نتفق معه[٢٨]، على مبدأ واحد هو "قيام الدولة" واستقلال المجتمع عنها أو توازنه معها، ثم عالج ظاهرة "المثقف القبلي" في سياق نقده للتخلف، بما هو "تأخر وارتكاس"، مبيناً أن العودة إلى "العلاقات الوشائجية" هي نتيجة تعرض المجتمع لأزمة طاحنة أو خطر داهم، ومن ثم فهي ظاهرة نكوصية، في اعتقادنا، تعبر عن هشاشة المثقف وهشاشة "حداثته" وسطحيتها.

لكن الكتاب كان واضحاً في إبراز الفرق بين القبلية بصفتها استثناء يبرز في الأزمات وبين القبيلة كحالة

واقعية يومية لا تحتاج إلى غطاء. "هنالك فرق بين نظام عشائري قبلي سياسي واع ومعيش من جهة، وبين تأجج روح القبيلة مثل جمر تحت رماد السلام الاجتماعي وحتى تحت المواطنة من جهة أخرى... وهنالك فرق بين نفوذ العشيرة في المناطق الحضرية ونفوذها في المناطق الصحراوية (ص١٤٢). ورأى أن استمرار القبيلة كقوة اجتماعية تضامنية فاعلة دليل على أمرين: ضعف الدولة المركزية كدولة متماسكة وقادرة على عملية بناء الأمة، ودليل على عدم تفرد الأفراد على شكل مواطنين لهم حقوق ويعتبرون المجتمع والدولة تعبيراً افتراضياً عن تعاقدهم" (ص١٤٤). وخلص إلى أنه "لا سبيل إلى بناء الديمقراطية عربياً من دون تفتيت هذه البنية سياسياً، ورفضها، ومنع تثبيت شرعيتها الجديدة أو منحها شرعية كوحدة سياسية في إطار تعددي باسم الديمقراطية. ولا يتم ذلك من دون الإصرار في التشريعات والإجراءات القانونية وطرق الانتخاب على مبدأ المواطنة والانصهار حقوقياً في المجتمع المدني، وهو في حالة الديمقراطية الوجه الآخر للأمة" (ص١٤٧). ومن ثم فإن "ثقافة القبيلة لا تميز القبيلة فحسب، بل تشكل ثقافة معيقة لعملية التعددية السياسية والفكرية. إذ تحول الأحزاب والقوى السياسية الحديثة إلى بنى عصبوية تقاد عائلياً" (ص١٥٢). وهذه نتيجة نتبناها بلا تحفظ. ونرى في بحث المواطنة بين التجانس والتعدد، في الفصل السابع، بسطاً وإنماءً لها، في حين تثير الفصول الثلاثة الأخرى (الديمقراطية والجماعة السياسية والهوية، والمسألة العربية والديمقراطية، والديمقراطية كقضية سياسية) إضافة إلى موضوع "القومية والدين وإشكالية الهوية"، مسائل تحتاج إلى نقاش متأن.

الديمقراطية والجماعة السياسية والهوية

ما الجماعة السياسية؟ وهل الهوية انتماء طوعي إلى جماعة سياسية ومشاركة في حياتها العامة؟ وهل تجُبُّ الهوية السياسية الهوياتِ الفرعيةَ أو تنفيها؟ وما علاقة الهوية السياسية بالأصول الإثنية والعقائد الدينية؟ ما آليات تشكل الأمم الحديثة والمواطنة الديمقراطية، وما دور الدولة الحديثة في هذه العملية؟

نطرح هذه الأسئلة لاعتقادنا أن الرهان الديمقراطي والخيار الديمقراطي هما محور كتاب في **المسألة العربية**، ومحور المسألة العربية، بل نذهب إلى أن الرهان هو المحور الأساسي، ومحور رؤية الدكتور عزمي بشارة وخياره الديمقراطي، ونربط الرهان بفكرة الراهنية المتصلة بفكرة الإمكان. نريد أن نشكك في أن الديمقراطية باتت خياراً للقوى السياسية العربية وغالبية المثقفين العرب. ونحسب أن في الكتاب ما يعزز الشكوك، إذ يؤكد في عدة مواضع "ضرورة توافر قوى ديمقراطية" منظمة وبرامج ديمقراطية ونضال ديمقراطي، ويفند الآراء التي تدَّعي العكس. ويقول صراحة: "لم تكن القوى الحداثية في المجتمع العربي، يسارية كانت أو قومية، وحتى القوى الليبرالية في غالبيتها الساحقة قوى ديمقراطية، بالمعنى الذي نفهمه عندما تحولت الديمقراطية إلى بند على الأجندة السياسية" (ص١٩٩). ويرى أن من تبنوا الديمقراطية في نهاية القرن العشرين قسمان: قسم يعول على التدخل الخارجي، والقسم الآخر إما غير منشغل بالسياسة، وإما منشغل بسياسات الهوية، على اختلافها. قد يكون هذا التأكيد المتواتر نابعاً من رؤية الكاتب للمسألة العربية التي لم تحل، ولو على صعيد حق تقرير المصير، "ولم تحل فيها شرعية الدولة القائمة" (ص٢٠٤)، كما من رؤيته، من ثم، للاستثنائية العربية.

ما من شك في أن نشوء الجماعات السياسية، أي الأمم الحديثة، أسبق من نشوء الأنظمة الديمقراطية، في العصر الحديث، على اختلاف آليات النشوء وشروطه من أمة إلى أخرى ومن وقت إلى آخر. وأن الأمة، بمعناها الأحدث، نعني أمة المواطنين، لم تنشأ دفعة واحدة في أي مكان، وإن اقترن نشوؤها بقيام الدولة الحديثة، حتى بتنا أمام مركب الدولة – الأمة، وإلى هذا المركَّب تنسب صفة الوطنية أو القومية، فيقال دولة وطنية أو دولة قومية. العامل الحاسم في عملية تشكل الأمم الحديثة هو تغيُّر نمط الإنتاج، بشقيه

المادي والروحي، وتغير بنية العمل البشري اليدوي والذهني، تغيراً جذرياً. والعمل هو الفكر متحققاً في الواقع، فلا يمكن فصل المعرفة عن العمل، والفكر عن الواقع.

الليبراليون والديمقراطيون[٢٩] في الأمم الحديثة لم يكونوا مجرد دعاة ومبشرين، أو مجرد ناشطين سياسيين، بل كانوا، في الأعم والأغلب، مبادرين وفاعلين اجتماعيين، في جميع مجالات الحياة الاجتماعية، أي كانوا ليبراليين و/ أو ديمقراطيين موضوعياً، بعضهم ليبرالون وديمقراطيون ذاتياً، وبعضهم الآخر ليبراليون وديمقراطيون ذاتياً وموضوعياً، فكراً وممارسة، وإلا لما أمكن أن ينشأ نظام ديمقراطي. وثمة صعوبة بالغة جداً في تعيين الحدود بين هؤلاء وأولئك، لكن من المؤكد أنه "لا ديمقراطية بلا ديمقراطيين"، كما يبين الكتاب، وبلا ثقافة حديثة منفتحة على الديمقراطية ومؤسسة على حرية التفكير. ولقد قرنا الليبرالية بالديمقراطية لأن الليبرالية هي الجذر الذي يغذي الديمقراطية، وهي عامل نموها وتطورها وقدرتها على تجاوز ذاتها. الديمقراطية وحدها تنصف الليبرالية، على الصعيدين النظري والعملي، مثلما الديالكتيك وحده ينصف الوضعية الإيجابية[٣٠]. كان الياس مرقص يدعو التقدميين العرب إلى أن يختاروا: إما الليبرالية والوضعية أو الديمقراطية والديالكتيك، الذي كان يصفه بأنه منطق الواقع ومنطق التاريخ ومنطق الصيرورة[٣١]. الليبرالية والمذهب الوضعي يمكن أن يتمفصلا مع الليبرالية الجديدة أو يفضيا إليها، بخلاف الديمقراطية ومنطقها الجدلي (الديالكتيكي). ليس بوسع الديمقراطيين العرب أن يعيدوا سيرورة تشكل الديمقراطية تاريخياً، كما أكد الكتاب، لكن عليهم أن يعودوا بين الحين والآخر إلى ألف باء الديمقراطية، وأن يتتبعوا جذورها الضاربة في تربة الحداثة.

الإشكال الرئيس في "القضية العربية" وما يعزز طابعها الاستثنائي هو "عمل استعماري ثقافي وسياسي دؤوب لنفي الهوية العربية... وما ترتب على التقسيم الاستعماري بموجب معاهدة سايكس بيكو، من "عدم شرعية الدولة العربية وحدودها من جهة، وعدم تمكن الهوية العربية من التحول إلى هوية سياسية حديثة تتجاوز التقسيمات والعصبيات ما قبل الحداثية، من جهة أخرى" (ص٢٠٥). إذاً، ثمة عمل استعماري لنفي الهوية العربية، ويفترض أن يقابله فعل أو رد فعل عربي معاكس، فما حدود هذا الفعل أو رد الفعل؟ يحاول السؤال أن يكشف عن رؤية الكتاب لعملية / عمليات تشكل أمة حديثة، ودور العرب بصفتهم الجماعة القومية الأكبر في هذه العملية (دور القوم الأكثري، المكوِّن والموحِّد، عند ياسين الحافظ[٣٢]). يحدد الكتاب آليتين متكاملتين في سيرورة تشكل الأمم الحديثة في التاريخ الحديث: إحداهما أوروبية والأخرى أمريكية. وفي الحالين تقوم الدولة بدور مركزي، سواء في استكمال عملية التشكل، في الحالة الأولى، أو في تأسيس هذه العملية وإنمائها، في الحالة الثانية. ويؤكد أن "الهوية القومية عنصر رئيسي في تشكل الأمة بواسطة الدولة"، في معظم الحالات، بخلاف ما جرى في بلدان العالم الثالث (ص٢١٣). يبدو أن المسألة المركزية في الحالين هي قيام الدولة الوطنية الحديثة، دولة المواطنة والمؤسسات العامة وحكم القانون، لأن الدولة هي التي أكملت عملية تشكل الأمة ورفعتها إلى أمة مواطنين، في الحالة الأولى، وبوسعها أن تفعل ذلك في الحالة الثانية. والرهان في الحالين على الدور التوحيدي للأكثرية القومية. والمعول عليه في الحالين هو تطور المجتمع المدني وتحديث عملية الإنتاج الاجتماعي، المادي والروحي، وتسريع وتائر التنمية البشرية والاقتصادية.

نفي الهوية العربية أمر ليس في مقدور الولايات المتحدة أو غيرها. لم يفلح المستعمرون، في أي مكان، في نزع هوية الجماعات التي استعمروها، إلا بقدر ما تكون الجماعة المعنية، كلها أو بعضها، مطاوعة وقابلة بذلك وراغبة فيه، وإلا كيف استمر العرب عرباً و"قومية ثقافية" على مر القرون؟ حتى في الدول التي حققت منسوباً عالياً من الاندماج القومي لا تزال بعض الهويات الفرعية، ما قبل القومية قائمة ومستمرة. ولا

يمكن إنكار واقع أن الانتماء إلى العروبة أسهم في إنتاج ما يسميه الكتاب جماعة متخيَّلة أو "نحن" مَتخيلَّة، وأن هذا الانتماء كان يبرز أحياناً حتى ليبدو كأنه انتماء سياسي، كما في موقف الشعوب العربية من العدوان الثلاثي على مصر (١٩٥٢) أو موقفها من الثورة الجزائرية أو إحساسها بالفجيعة إثر هزيمة حزيران (١٩٦٧)، وقضايا أخرى، فضلاً عن موقفها المتصل من قضية فلسطين.

فكرة "الجماعة المتخيَّلة" مقترنةً بأدوات تخيلها، وهي فكرة جديدة في حدود معرفتي. فقد تحدث أندرسون عن القومية بصفتها "جماعة متخيلة" وكتب عزمي بشارة مقدمة الترجمة العربية الصادرة عن دار قدمس في دمشق، لكن فكرة عزمي بشارة عن "أدوات التخيل" كفكرة مركزية هي جديدة على ما أعلم. وهذه الأدوات شرط لازم لتحول الأمة الثقافية أو القومية الثقافية إلى أمة مواطنين أو قومية سياسية، أي إلى جماعة سياسية حديثة. لكن الـ "نحن" المتخيَّلة أو المجردة والمبالغ في تعظيمها قد تكون علامة على غياب "الأنا" و"الأنا أفكر" أو ضمورها[٣٣]، الأمر الذي يعني أن حرية الفرد وحقوق الإنسان أداتان ضروريتان من أدوات التخيُّل، إضافة إلى الأدوات الأخرى التي ذكرها الكتاب. "حين ندرك أن العرب كذا مليون "أنا" مختلفون اختلافات شتى تكون قضية الوحدة العربية قد خطت خطوتها الأولى"[٣٤]. إن إيقاظ الفردية من سباتها الطويل شرط ضروري لانعتاق الأفراد من ربقة الروابط الأولية والجماعات العضوية، والاندماج في الفضاء العام (المجتمع المدني والدولة) بصفاتهم الفردية، الطبيعية والمكتسبة، لا بشروط ولادتهم، وبصفتهم أشخاصاً قانونيين، لهم حقوق، وعليهم واجبات، وتقع على عاتقهم مسؤوليات مقابل ما يتمتعون به من حريات شخصية وعامة.

يُفترَض أنَّ الـ "نحن" المتخيَّلة تحيل على عرب اليوم، أو على العرب اليوم، العرب بألف ولام التعريف العهدية، لا على "العرب"، بألف ولام التعريف الجنسية، مع أنه يمكن إنتاج حقائق وأساطير وأوهام تؤسس القومية العربية في الأزمنة الماضية، حتى السحيقة منها. هكذا تفعل القوميات جميعاً، كما أشار الكتاب. لكنها إذ تفعل ذلك لا تفطن إلى أنها تؤسس الأصولية، وتنسج شبكة أيديولوجية قد تولد العنصرية. ما لا يتنبه له كثيرون أن الإمبريالية نزعة عدوانية في القومية أو الوطنية[٣٥]، وأن العنصرية هي مرض القومية الخبيث، من ذلك نزعة كره الأجانب، الغرباء أو "الأغيار" وازدرائهم والاعتداء عليهم، حتى في دول ديمقراطية[٣٦].

لا شك في أن "موضوعة القومية تعقد المسألة الديمقراطية"، من وجهين مختلفين، كما جاء في الكتاب: أولهما، "أنها الشرط الأول للديمقراطية والوعاء الذي يحتويها"(ص٢١٣)، وعدم تحقق هذا الشرط هو أحد وجوه المسألة العربية. وثانيهما، "عندما تتحول إلى أيديولوجية تبريرية" وتطابق بين الـ "نحن" الوطنية المؤلفة من مجمل المواطنين (المختلفين إثنياً ودينياً) وبين العروبة"، ولا سيما في البلدان التي تتوفر على تنوع إثني وديني ومذهبي (ص٢١٨).

لقد جرت محاولات لتأسيس تناقض بين القومية والديمقراطية، وفرض الهوية / الهويات الطائفية هويةً سياسية بدلاً من الهوية القومية، تحت عناوين: التعددية والفدرالية والديمقراطية التوافقية وسواها. وقد فنَّد الكتاب بدقة ووضوح تناقض هذه الفكرة ومجافاتها لفكرة الفدرالية والنظم الفدرالية المعروفة في العالم؛ أولاً، لأن الجماعات العضوية تختزل الأفراد إلى مجرد أعضاء تابعين. ثانياً، لأنها تتضمن تسييساً للطائفة. ثالثاً، لأن تسييس الطائفة قد يتحول إلى تسييس الدين، فتغدو المرجعيات الدينية هي ذاتها المرجعيات السياسية. رابعاً، لأن الطوائف عموماً تقسيم للأمة وضرب لإطار الـ "نحن" الذي يصلح لاحتضان تعددية ديمقراطية، ولأن "الطائفية نوع متخلف من سياسات الهوية" (ص٢٢٧). أما قضية الجماعات الإثنية غير العربية، فالكتاب يدعو صراحة إلى احترام حقوقها المؤسسة على حقوق المواطنة والانتماء إلى الدولة. "ففي إطار أي قطر عربي يمكن تخيل أقليات قومية، كما في حالة الكيبك في كندا، مع

كل حقوق المواطنة الفردية، وتضاف إليها الحقوق الجماعية والإدارة الذاتية لجماعة قومية لا ترى أن قومية الأغلبية تعبر عنها" (ص٢٣٠). في هذه الرؤية تقدم كبير على الفكر القومي الرومانسي، وروح ديمقراطي عميق. وقد أشرنا غير مرة إلى تساوي الجماعات القومية في الحقوق والواجبات، بغض النظر عن عدد أفراد كل منها، لأن قلة العدد أو كثرته لا تضيف إلى ماهية المعدود شيئاً ولا تنقص منها شيئاً. لذلك لم يعد جائزاً الحديث عن "أقليات قومية"، لما لمفهوم الأقلية من دلالة تحقيرية في الوعي العام.

التفريق بين قضية الجماعات القومية غير العربية في العالم العربي، وقضية الجماعات الدينية والمذهبية على قدر كبير من الأهمية، لأنه يفنِّد ضمناً إطلاقية فكرة "التعددية"، فالتعددية القومية أو الإثنية، ونميل إلى الثانية، غير التعددية الدينية والمذهبية، وهذه وتلك غير التعددية السياسية، وحقوق الجماعات الدينية والمذهبية، في الواقع، لا تشبه حقوق الجماعات القومية. وكان ياسين الحافظ قد أشار إلى أن مسألة الجماعات الدينية والمذهبية تحل حلاً علمانياً، عندما تتجاوز الأكثرية العربية السنية حاجز التقليد، ويقترن شعورها بالمسؤولية القومية بوعي حديث، علماني وديمقراطي يؤسس للانتقال إلى أمة مواطنين متساوين. أما مسألة الجماعات القومية فتحل بالديمقراطية[٣٧]. هنا تبرز الصلة الضرورية بين العلمانية والديمقراطية، على أن تفهم الأولى من منظور حرية الفرد وحقوق الإنسان والمواطن، أي من منظور المساواة والحرية والمشاركة السياسية وعمومية الدولة، فضلاً عن فصل مجال الدين عن مجال السياسة. تجدر الإشارة إلى أن اختزال العلمانية إلى شعار "فصل الدين عن الدولة" قد أضر بقضية العلمانية، وحوَّلها إلى أدلوجة، وعزز التشدد في الجانبين الديني والعلماني، وأضاف إلى خطوط الفصل الاجتماعي العمودية خطاً جديداً.

هنا لا يرى الكتاب أي تعارض أو تناقض بين العروبة والإسلام، لا من حيث الطابع العلماني للعروبة والطابع اللاهوتي للإسلام، بل من حيث عدم التناقض بين كون المرء مواطناً وكونه مسلماً أو مسيحياً أو غير ذلك. فالمسألة ليست مسألة دينية، بل مسألة مدنية، اجتماعية وسياسية. ومن ثم لا يرى الكتاب تناقضاً بين الإسلام والديمقراطية، فليس مطلوباً من المسلمين أن يتخلوا عن دينهم ليصيروا ديمقراطيين أو ليتمكنوا من إقامة نظام ديمقراطي، على أشلاء الإسلام. لا يُعدُّ الإسلام عائقاً أو عقبة في طريق الديمقراطية، ولا تُعدُّ المسيحية أو اليهودية أو الكونفوشية وغيرها كذلك. لذلك لم ير الكتاب في إعاقة التحولات الديمقراطية "استثنائية إسلامية". الانعتاق السياسي وتشكّل الدولة – الأمة لا يشترطان أن يتخلى الأفراد أو الجماعات عن عقائدهم الدينية، بل يشترطان ألَّا تقوم الدولة على شرط ديني مسبق، إسلامي أو مسيحي أو يهودي أو غير ذلك، وألَّا تعترف بامتياز دين الأكثرية على غيره من الأديان، أو مذهبها على غيره من المذاهب. بيد أن الكتاب لم يسكت عن نقد "الأيديولوجية الدينية الجديدة" التي تتبناها حركات تسمي نفسها إسلامية وهي لا تعدو كونها حركات سياسية، فتخلط الديني بالسياسي، وتوظف المقدس في خطابها التعبوي والتجييشي، و"تحول العقيدة الدينية إلى هوية وانتماء أشبه بالقومية"(ص١٥٦). وبذلك نجد أنفسنا إزاء "قومية إسلامية" في معارضة "القومية العربية" و"أمة إسلامية" في معارضة "الأمة العربية"، وإزاء تسييس الثقافة وتنسيبها، وتأسيس الأساطير القومية في التاريخ والتراث، ولا نستثني من ذلك تركيب "الأمة العربية الإسلامية". ومن الإنصاف أن نقول إن تخيُّل "أمة إسلامية" سياسية، بالنظر إلى أدوات التخيل التي سبقت الإشارة إليها، لا يقل مشروعية عن تخيُّل "أمة عربية" سياسية. التخيُّل هو التخيُّل مقروناً بأدواته أو مشروطاً بها، والأساس الإبستمولوجي واحد، ولكن ليس إذا كانت اللغة، والتاريخ المشترك أدوات التخيل. وهذا ما يميز بين "الجماعة المتخيلة"، اي الجماعة التي يمكن تخيل الانتماء إليها كأنه انتماء أهلي من دون أن يكون كذلك وبين "الجماعة الخيالية".

يمكن أن يفهم القارئ أن الانتماء القومي أو الهوية القومية ضمان لتأسيس المواطنة قبل تأسيسها (ص٢٣١) إذا كان هذا الانتماء تجاوز فعلي للانتماءات العشائرية والدينية والمذهبية، أي "تجاوز الجماعة

العضوية في عملية بناء الدولة – الأمة". لكن الكاتب يؤكد أن اعتبار العروبة هوية سياسية تبرر تملّك الدولة بصورة حصرية، باسم "الأمة العربية"، قد يؤدي إلى نتيجة معاكسة، كما حصل في سورية والعراق. هنا يميل إلى اعتبار العروبة هوية ثقافية منفتحة على الثقافة الإنسانية، وفضاء روحي مشترك بين العرب جميعاً، وبين العرب ومن يتكلمون العربية من غير العرب أيضاً، لا هوية سياسية للفرد أو للدولة أو الأمة. ثمّة، إذًا، إشكال مفهومي ذو أبعاد فكرية وسياسية وعملية، تحاشاه الكتاب أو لم نستطع تبيُّنَه، بين الأمة العربية وأمة المواطنين، وبين القومية العربية والدولة القومية، ما دامت قضية الدولة هي القضية المركزية في المسألتين العربية والديمقراطية وما دام هناك رابط لا ينفصم بين الأمة والدولة. لكن هذا ما يبدو. أمّا في الواقع فهو يكتب أن الديمقراطية تقوم على أمم مواطنية، وأن القومية (وليس الأمة العربية) هي هوية الأغلبية المساعدة على تشكل أمة المواطنين فيها.

لقد آن للفكر السياسي العربي أن (يصفح) عن "أخطاء التاريخ"، و(يعفو) عن "الدولة القطرية"، ويرفع شرعيتها الواقعية، التي لا سبيل إلى تجاوزها، في المدى المنظور، إلى شرعية سياسية وأخلاقية، فمن شأن ذلك أن يساعد على تحولها إلى دولة ديمقراطية لجميع مواطنيها بالتساوي، ويفتح الطريق إلى اتحاد فدرالي أو وحدة اقتصادية وسياسية على غرار الوحدة الأوروبية. يقول الكتاب صراحة: " ... وقد تم الانتقال من القومية الثقافية إلى القومية السياسية، ولكن القومية السياسية لم تتمكن من تحقيق ذاتها والتحول إلى دولة قومية ... فبقيت القومية تراوح في المرحلة الثقافية كقومية حركية أيديولوجية تسعى إلى تحقيق القومية السياسية من جهة، أو تحولت إلى أيديولوجية قومية حاكمة في دولة غير قومية من جهة أخرى. ويؤدي هذا التوتر العربي بين كثافة الأيديولوجيا وفقر الواقع القومي، على مستوى المؤسسات القومية وأولها الدولة، إلى ارتداد القومية لتسقط في مرحلتها الثقافية الأولى. ويفتح ذلك مجالاً لتتحول القومية إلى مجرد "ثقافة قومية" أو "قومية ثقافية" تجمع بين أمم سياسية متعددة مؤطرة في دول / أمم عربية عدة قائمة على تحويل الإطار الوطني إلى أمة جديدة. وقد تتحول إلى دول مواطنين، أمم مدنية مواطنية. ولو تحقق ذلك لوجدنا أنفسنا في مثل هذه الحالة، كما أسلفنا، أمام قومية عربية ثقافية تجمع ثقافياً بين أمم عربية سياسية .." (ص٢٤٩ – ٢٥٠). هذا هو المستقبل الديمقراطي بنظر عزمي بشارة، أمم ديمقراطية في دول عربية تجمعها قومية ثقافية عربية قد تشكل اساسًا لوحدة طوعية بينها في المستقبل في اتحاد دول عربية ديمقراطية.

"الدولة القطرية"، في ذاتها، ليست عقبة، لا في طريق الوحدة ولا في طريق الديمقراطية، إذا ما قورنت بالمشكلة الطائفية، أو بالمشكلة العشائرية أو بمشكلة "التحديث بلا حداثة"، أي بالمشكلات التي تعيق عملية الاندماج القومي أو الوطني، وتحول دون تحول المجتمع المعني إلى قوة سياسية. ولقد لاحظ الكتاب أن ترييف المدن العربية وترييف الحياة السياسية وعسكرتها عقبة جدية في طريق نشوء وتطور المجتمع المدني المأمول، وعقبة في طريق التحول الديمقراطي، في كل بلد على حدة. إنّ "انتشار قيم غير حداثية في المدينة .. باتت فاعلة في السياسة أكثر بكثير مما كانت عليه في الريف، وذلك في تنظيمات إما تقليدية وإما أصولية، تريِّف عملية التنظيم السياسي، وتهمش التنظيم الحزبي الحديث، وتنقل تقسيمات طائفية وجهوية إلى المدينة وإلى أحيائها"، فضلاً عن الدور الكابح لأحزمة الفقر، التي لا تتخذ شكل حركات احتجاج فحسب، بل تتخذ أيضاً شكل أيديولوجيات أصولية دينية وقومية مفرطة في أيديولوجيتها التي تديِّن القومية والأمة والجماعة (ص٢٣٥ – ٢٣٦). تتصل بهذه القضية، أي قضية ترييف المدن، قضية أخرى هي المنشأ الريفي للقيادات العسكرية الانقلابية، إذا أخذنا في الاعتبار الأيديولوجية التي يتبنونها والبنى الاجتماعية التي يستندون إليها. "غالبية الضباط الصغار وضباط الصف الذين قاموا بانقلابات المرحلة الثورية بعد الاستقلال تحدروا من الريف ومن الأقليات الأكثر

فقراً وتهميشاً، فنقلوا معهم إلى المدينة وإلى مراكز صنع القرار السياسي صراعات قبلية وطائفية وعائلية وغيرها" (ص٢٣٧).

يتوقف القارئ ملياً أمام نسبة الفشل في بناء أمة المواطنة في إطار الدولة القطرية، وربط هذه الأخيرة بأيديولوجيات رومانسية، ونحن نقول عنصرية، مضادة للعروبة، كالفرعونية والفينيقية والبابلية والكنعانية، لم تترك أثراً يذكر في الحياة الثقافية والسياسية، سوى بقايا النزعة الفينيقية لدى "الحزب السوري القومي الاجتماعي"، في لبنان وسورية، مع أن الكتاب يقرر أن القوميين العرب "أصيبوا بالنفور من مفهوم الدولة، الذي لم يتفهموه، ولم يتذوقوه إبستمولوجياً، ليس لأنه فرض من الخارج فحسب، بل لأن دولة الاستقلال التي ورثت الدولة الاستعمارية جاءت متنافرة مع مفهوم الأمة" (ص٢٣٧). ولعل قوى ما كان يسمى "حركة التحرر القومي العربية"، البعث والناصرية ومنظمة التحرير الوطني الجزائرية ومنظمة التحرير الفلسطينية وما تفرّع منها، مسؤولة مسؤولية مباشرة عن هذا الإخفاق، حيثما تسلمت السلطة واحتكرتها. لم يعد الحديث عن رومانسية الحركة القومية العربية مهماً اليوم بقدر نقد تجربة سياسية، بالمعنى الشامل للكلمة، عمرها أكثر من نصف قرن، انتهت إلى ما نحن عليه، وليست الأيديولوجيات التي نعرف سوى غبار هذه التجربة ورمادها.

يفترض الكتاب علاقة جدلية، ضرورية، بين الوحدة العربية والديمقراطية فيؤكد أنه لم يعد ممكناً توحيد الوطن العربي بالقوة، كما جرى توحيد غالبية الدول الأوروبية، ما يعني أن المنطلق يجب أن يكون طوعياً من قبل الدول العربية القطرية. وهذا يتطلب أن تكون هذه الدول ديمقراطية القومية العربية ليست فقط مسألة وحدة عربية وهي تحتم أو تتطلب الاعتراف بالدولة القطرية وتحويلها إلى دولة ديمقراطية، من أجل الوصول إليها، أي إلى الوحدة العربية. بل هي، أي المسألة العربية، ضرورة ماسة في كل دولة قطرية على حدة (ص٢٥٤ – ٢٥٥). هذا يعني أن على القوى الديمقراطية، وهي تسعى إلى تأسيس الديمقراطية في هذه الدولة العربية أو تلك، أن تضع قضية الوحدة العربية في صلب تصورها وعملها الإستراتيجي، كما يرى ياسين الحافظ. لكن الحافظ كان يحذر من الاعتراف بشرعية الكيانات القطرية والإقرار بمعقوليتها[٣٨]. هذه العلاقة بين الوحدة العربية والديمقراطية، كما يبسطها الكتاب، نقلة نوعية في الفكر القومي تتجاوز الفكر القومي الرومانسي، الذي لم يول الدولة القائمة بالفعل أي اهتمام، ولم يعرف كيفية التعامل معها فكرياً إلا كمرحلة انتقالية نحو الوحدة أو كإرث تجزئة استعمارية. وقد اتخذ هذا كله شكل هروب من "نظرية الدولة" (ص٢٥٧). من هنا نشأ التباس مفهوم الدولة بمفهوم السلطة ومفهوم "النظام"، إذ تستعمل هذه المفاهيم الثلاثة في الخطاب السياسي كأنها الشيء نفسه. يدعي كاتب هذه السطور أن تصور الدولة أو تخيُّلها على أنها "تجريد المجتمع المدني وتجريد كل فرد من أفراده" يحتاج إلى خيال سياسي يفتقر إليه كثيرون، على ما بين الخيال والوهم من فروق.

نظرياً، المجتمع هو من ينتج حياته السياسية والأخلاقية، والدولة شكلها الأرقى[٣٩]؛ لكن الدولة تعيد إنتاج المجتمع الذي أنتجها، أو تصير عنصراً رئيساً في عملية إعادة إنتاج المجتمع لنفسه. فما من أمة اكتمل تشكُّلها جماعةً سياسيةً من دون الدولة، وما من دولة لم تؤثر في عملية إعادة إنتاج المجتمع لنفسه. ويمكن للدولة أن تسهم في تشكل الأمة حتى في ظل نقص التطور الاجتماعي الاقتصادي أو ضعف مقومات المجتمع المدني، (راجع ص ٢٦٣)، من خلال بناء المؤسسات الوطنية ذات الوظائف العامة، كالجيش وقوى الأمن الداخلي، التي تمكنها من ممارسة السيادة واحتكار العنف وتنظيم استعماله وفق القانون، وتنظيم الجباية وتوفير شروط أفضل للإنتاج والاستثمار وتشجيع فئة المبادرين، ومن خلال القضاء المستقل والتربية والتعليم ونشر الثقافة المدنية، وبسط سيادة القانون الذي هو أهم مظاهر سيادتها.

ندعي أن الدولة الوطنية، التي توصف بـ "القطرية"، حظيت بشرعية شعبية، منذ اندلاع الثورات الوطنية على الاستعمار وتحقيق الاستقلال؛ لكنها لم تحظ بشرعية من قبل "الأحزاب الأيديولوجية" القومية والإسلامية والاشتراكية، ومن قبل مثقفي هذه الأحزاب، في المشرق العربي خاصة، ما أنتج هوة بين المجتمع وتعبيراته السياسية، أو بين الشعب وتعبيراته السياسية، كانت تتسع باطِّراد مع تنامي عملية نزع السياسة من المجتمع. "النخبة" الحاكمة والموالية والمعارضة كانت ولا تزال العدو اللدود للدولة، المجتمع.

الدولة، بمعناها المتعارف عليه في العالم، لم تكن ولا يمكن أن تكون ضد المجتمع أو ضد الأمة(٤٠). كانت النخبة "التقدمية" ولا تزال مجافية لكل ما هو عام ومشترك بين المواطنين، بحكم أيديولوجياتها وبرامجها الحصرية، قومية كانت أم إسلامية أم اشتراكية، قبل أن تستولي على السلطة وحين استولت عليها، في غير مكان. وكانت، من ثم، مناهضة للحداثة ومنجزاتها، ولا سيما العلمانية والديمقراطية. وحين تبنت شعار الديمقراطية بدأت بوضع شروط مسبقة لعملية التحول الديمقراطي من نوع "دمقرطة المجتمع وتغيير ثقافته وبناء المجتمع المدني". بل ذهبت إلى عدم أهلية المجتمع لمثل هذا التحول، فضلاً عن التخوُّف والتخويف من سيطرة الأصولية الإسلامية. وهذه من أبرز العقبات الذاتية أمام الإصلاح السياسي، الديمقراطي.

يسجَّل للكتاب، من بين ما يسجل له، إعادة الاعتبار لمفهوم الإصلاح، الذي كسفه مفهوم "الثورة"، كما أشرنا في القسم الأول من هذه القراءة. فالإصلاح الذي تشارك فيه مختلف القوى الاجتماعية بقصد وتصميم، أو بحكم التطور الموضوعي، وتشارك فيه القوى السياسية والثقافية، بوعي وتصميم، هو المعنى الأعمق للثورة، بوصفها عملاً تاريخياً كلياً، أو سيرورة انتقال شاقة وبطيئة ومتدرجة من مجتمعات تقليدية إلى مجتمعات مدنية حديثة ونظم ديمقراطية، وقيام سلطات سياسية ذات وظائف عامة مشتقة من وظائف الدولة، ومعارَضَة وطنية هي التتمة المنطقية والواقعية للسلطة والتعبير العملي عن وحدة الحقل السياسي المجتمعي، أو الوحدة الوطنية.

لقد كان الكتاب مجلياً في هذا الجانب. فقد أشار إلى أن انحسار نفوذ الدولة في الحيز العام، وخاصة في فضائه الثقافي، أدى إلى احتلال (هذا الفضاء) من قبل جمعيات وحركات إسلامية سعت إلى توطيد مواقعها الاجتماعية والثقافية فيه **دون الدخول في عملية تفاعل مع الدولة"** (ص٢٦٥) الأمر الذي يعني أن المشكلة ليست في الحركات الإسلامية ذاتها، بل في عدم تفاعلها مع الدولة(٤١)، وأكثر من ذلك في عدم منح الدولة أي نوع من الشرعية (وهذا يصح على الحركات السياسية الأخرى). المسألة، إذاً، ليست مسألة دينية أو مذهبية، أو أيديولوجية، بل مسألة اجتماعية سياسية، هي مسألة الوحدة الوطنية التي تعبر عنها الدولة بصورة أساسية. ولذلك أسهمت عملية إعادة بناء الصلة الضرورية بين الحركات السياسية والدولة، ويمكن أن تسهم، في إصلاح الخطاب السياسي لهذه الحركات أولاً، وفي إعادة بناء الشروط الذاتية للإصلاح ثانياً، سواء كان الإصلاح من قبل السلطة ذاتها، لتلافي الضغوط الخارجية والداخلية، أو بتشارك السلطة والمعارضة، أو بتشكيل قوة ضغط شعبية تؤثر في خيارات السلطة وتجبرها على الإصلاح. وحين تسد جميع هذه الطرق لا يتبقى سوى ما ابتكرته شعوب عربية عام ٢٠١١.

في جميع الحالات الأوروبية وغير الأوروبية، التي تقوم عليها نظريات التحول الديمقراطي، والتي قاد فيها الإصلاح إلى هذا التحول، "أفلتت المبادرة من يد النظام، وتحول الإصلاح إلى مسرح أو حلبة تشارك فيها أيضاً قوى المعارضة، التي تطالب بالتغيير السياسي وتبادل السلطة ... **الاستثنائية العربية المعاصرة تكمن في أن المبادرة لم تفلت من يد أي نظام،** وبقي النظام يمسك بزمام عملية الإصلاح تقدماً أو تراجعاً، أي إنه بقي في حالات عديدة يملك حق المبادرة للتراجع عن إصلاحات قام بها" (ص

٢٧٥). هذا التشخيص الصائب يعني أمرين: أولهما نزع السياسة من المجتمع، والثاني ضعف روح المبادرة لدى قوى "المعارضة الديمقراطية"، لضعف صلاتها بالمجتمع من جهة، وهذا مما يثلم ديمقراطيتها، وإدارة ظهرها للدولة والانسحاب من مؤسساتها، في حالات كثيرة، من جهة أخرى.

"ليست المشكلة، في الحالة العربية، في كلمة الإصلاح"، التي ازدرتها سائر القوى الثورية، ولا ينطلق نقد الكتاب من منطلق عدم الاكتفاء بالإصلاح ولزوم ثورة ديمقراطية، بل يؤكد أنه "فيما عدا الموجة الديمقراطية الأولى، أو المرحلة الأولى التي هزت الأنظمة في بعض الدول الأوروبية بين عامي ١٧٨٩ و١٨٤٨، لم تقم الديمقراطية، كما نعرفها اليوم، من خلال ثورات، وإنما من خلال عمليات إصلاح طويلة" (ص٢٦٨). نعتقد أن الثورة الفرنسية لم تكن شيئاً يشبه الثورة البلشفية في روسيا القيصرية أو ثورة تموز ١٩٥٢ في مصر، بل كانت محصلة لسيرورة تحولات بنيوية وإصلاحات متواترة، في جميع المجالات، لا في فرنسا وحدها، بل في دول أوروبية أخرى أيضاً، يمكن وضعها تحت عناوين النهضة والإصلاح والتنوير والتصنيع والثورة العلمية التقنية. الثورة ليست "طفرة"، أو حدثاً عجائبياً يجري من خلف ظهر المجتمع.

لا بد من التوقف عند الأسباب التي تبقي المبادرة في أيدي الأنظمة أو السلطات الحاكمة، لأهميتها. أول هذه الأسباب، كما شخّصها الكتاب، قدرة النظام على إشغال المعارضة بإصلاحات غير جوهرية لا تتناول مصادر القوة والسلطة الحقيقية في البلد. ولأن الإصلاح يتم دون إشراك قوى اجتماعية حقيقية من خارج النظام (إشراك من تسميهم السلطات "مستقلين" في البرلمانات الصورية والحكومات الصورية، وهم في الواقع أكثر ولاء ومطاوعة ومصانعة). والثاني، قدرة النظام على المناورة مستخدماً الولاءات ما قبل القومية، ومستغلاً التنافر بين القوى التقليدية والقوى الحداثية وبين الهويات المختلفة، أو معتمداً على ولاءات ما فوق وطنية، كالعروبة والإسلام، لمواجهة الضغوط الخارجية، (الفعلية أو المزعومة). والثالث أن الإصلاح لا يجري من خلال صفقة اجتماعية تمليها عوامل وحاجات داخلية، بل تأتي غالباً استجابة لضغوط قوى خارجية ومن خلال صفقة مع هذه القوى، ولا سيما مع الولايات المتحدة الأمريكية. (راجع ص ٢٨٣).

"ترتبط الديمقراطية بتنفيذ مهام وطنية ... فالتحدي الأكبر لا يكمن في معرفة ما هي الديمقراطية وإعادة تعريف عناصرها وأسسها، (وإعادة اختراع الدولاب من جديد)، بل كيف؟ كيف السبيل إلى السلطة التشريعية التمثيلية؟ كيف نؤسس لاستقلال القضاء؟ وكيف لا يكتفي المجتمع بإقامة المؤسسات شكلياً، بل بأن يصر على أن تلتزم النخبة الحاكمة بها؟ والأهم من هذا كله، اين هي القوى السياسية المنظمة التي تطرح هذه الأسئلة؟ (ص٢٦٦ - ٢٦٧) لعل هذه الأسئلة وأسئلة أخرى مشابهة، يختصرها سؤال كيف نعمل من أجل بناء دولة وطنية تكون دولة حق وقانون لجميع مواطناتها ومواطنيها بالتساوي، ومن أجل تحولات ديمقراطية تراكمية، في إطارها، "لكي تنتصر وتنفي ذاتها في المواطنة الديمقراطية المشتركة في الأمة المدنية. فالمسألة العربية تعني في ما تعنيه أن العناصر التي تمنع تحقق الأمة في داخل الدولة القطرية هي نفسها التي تعيق التحول الديمقراطي (ص٢٩٠). لعل طرح هذه الأسئلة هو المقدمة الضرورية لبيان ديمقراطي عربي.

الهــوامش

١ هشام شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ب.ت.)، ص ١٦.

٢ القصور الذاتي، بين مصطلح كانط، هو اتباع السائد والمألوف واعتياد الفرد ألا يفكر بعقله هو، الأمر الذي يجعله نوعا من عبودية فكرية أو تبعية فكرية كتبعية المريد للشيخ.

٣ ياسين الحافظ، "في المسألة القومية الديمقراطية"، في: **الأعمال الكاملة**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥).

٤ نفرق دوماً بين الفكر العربي والفكر القومي، ونعد الثاني أحد اتجاهات الأول أو أحد تياراته.

٥ عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، ط٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠)، ص ٨. وسنشير إلى الاقتباسات اللاحقة من هذا الكتاب بإدراج رقم الصفحة في متن البحث محصوراً بين هلالين (..).

٦ راجع: ياسين الحافظ، "في المسألة القومية الديمقراطية"، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠، (٥/ ٩٧٦)

٧ لم يخف ياسين الحافظ تأثره بالإرادوية اللينينية، وما سمي "النظرية اللينينية في التنظيم".

٨ هذه العبارة للشاعر الراحل محمود درويش، في قوله: "الحكام العرب، كإله إسرائيل، يختارون شعوبهم".

٩ مفهوم القابلية للاستعمار للمفكر الجزائري مالك بن نبي، وهو مفهوم في غاية الدقة والإرهاف.

١٠ إن عدم التفريق بين الوطنية والقومية يتصل أوثق اتصال بالمسألة العربية، موضوع النقاش، لأنه يفترض تساوقاً بين الدولة والأمة، ويترك المجال مفتوحاً لأي مشروع وحدوي يرتكز على الإرادة الشعبية وينطلق منها.

١١ وقد حددها في ست هي: إشكالية المفتاح والتاج، أو جدل السبب والنتيجة؛ وإشكالية البذرة والثمرة وأولوية استنبات الديمقراطية أو استزراعها ورعايتها بالشغل في النفس وفي تربة المجتمع؛ وإشكالية مفتاح المفتاح أو شرط الحامل الاجتماعي؛ وإشكالية الشرطي ورجل المباحث، أي غياب الدولة (الشرطي) وطغيان السلطة (رجل المباحث) على الدولة والمجتمع؛ وإشكالية الذئب والحمل، أو إشكالية العلاقة بين الدولة (الذئب) والأمة (الحمل)، وتتضمن هذه الأخيرة نقداً للأطروحات الشعبوية، التي يلخصها شعار "الدولة ضد الأمة"؛ والسادسة هي "إشكالية الصندوقين"، صندوق الرأس وصندوق الاقتراع.

راجع: جورج طرابيشي، **هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**، ط١ (بيروت: رابطة العقلانيين العرب/ دار الساقي، ٢٠٠٦)، الصفحات ٩ – ١٨.

١٢ لا يزال قانون الانتخاب السوري، على سبيل المثال، ينص على أن يكون المرشح لعضوية مجلس الشعب "ملماً بالقراءة والكتابة"، فإذا كان هذا مقبولاً في النصف الأول من القرن العشرين، فإنه ليس مقبولاً ولا معقولاً في القرن الحادي والعشرين. وفي هذا الشرط نوع من نصابية لا بد منه، ولا سيما بعد أن تطور مفهوم النائب إلى نائب عن الأمة، لا عن جماعة بعينها أو فئة بعينها.

١٣ راجع: هشام شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي...**، مصدر سبق ذكره.

١٤ راجع: عبد الله حمودي، **الشيخ والمريد**، ترجمة عبد المجيد جحفة، ط٤ (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠١٠)، ص ١٢ وما بعدها. يعتبر عبد الله حمودي علاقة الشيخ بالمريد علاقة نموذجية لفهم علاقات السلطة، لا في المغرب فقط، بل في غيره من البلدان العربية والإسلامية.

١٥ عن موضوع التسلطية، راجع: خلدون حسن النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١).

١٦ هشام شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي...**، مصدر سبق ذكره، ص ١١

١٧ راجع: ميشيل فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع المدني**، ترجمة وتقديم وتعليق الزواوي بغورة، ط١ (بيروت: دار الطليعة، الطبعة ٢٠٠٣)، ص ٤٣ وما بعدها، وص ٦٨ وما بعدها.

١٨ محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، سلسلة "كتاب في جريدة"، منظمة اليونسكو، العدد ٩٥: تموز/ يوليو ٢٠٠٦، ص ٥ وما بعدها.

١٩ العبارة من ميشيل فوكو، مصدر سبق ذكره، ص ٦٩.

٢٠ يقصد بها "اجتماع الثورتين الديمقراطية والاشتراكية، وتحول الأولى إلى الثانية، على أن تحل الثانية مروراً مسائل الأولى".

٢١ راجع: خلدون حسن النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي**، مصدر سبق ذكره.

٢٢ للتوسع في هذا الموضوع راجع: جاد الكريم الجباعي، **طريق إلى الديمقراطية** (بيروت: دار الريس، ٢٠١٠).

٢٣ راجع: عزمي بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية، مع إشارة للمجتمع المدني العربي**، ط٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨).

٢٤ وضعنا الرأسمالية بين حاصرتين إشارة إلى الاستعمال المجازي للكلمة، إذ الرأسمالية تنسب إلى رأس المال، وهذا ليس سوى القيمة الزائدة من قيمة العمل يقتطعها رب العمل، الذي يملك وسائل الإنتاج، من شغل العامل الأجير، الذي لا يملك سوى قوة عمله الصائرة سلعة كغيرها من السلع؛ ولكي نشير أيضاً إلى اقتران المجتمع المدني بنمط الإنتاج الرأسمالي، لا بأسلوب الإنتاج الرأسمالي فقط؛ ولكي نفرق بين مفهومي الثروة ورأس المال؛ ولكي نشير أخيراً إلى أن مفهوم الرأسمالية مفهوم متحرك ومتغير، وليس مفهوماً جوهرياً، تتغير دلالته وتتطور بتغير بنية الإنتاج وبنية العمل، بفعل الثورات العلمية / التقنية المتلاحقة.

٢٥ في بلدان كثيرة، كسورية، لا يستطيع الباحث أن يصل إلى معلومات صحيحة في أي مجال.

٢٦ خلدون حسن النقيب، **آراء في فقه التخلف؛ العرب والغرب في عصر العولمة**، تحرير عبد الرحيم حسين، ط١ (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٢)، ص ١٨.

٢٧ المصدر نفسه، ص ١٩

٢٨ نختلف مع هذا الحكم، لأن فيه إسقاطاً لمفهومين حديثين، (الدولة والمجتمع المدني)، على الماضي، على الرغم من القطيعة التي أحدثتها الأزمنة الحديثة مع العصور الوسطى والقديمة، ولأن لهذين المفهومين تاريخاً لم يؤخذ في الحسبان.

٢٩ نعتقد أن الديمقراطية تجاوز جدلي (ديالكتيكي) لليبرالية على الصعيدين النظري والعملي. التفكير في الديمقراطية بمعزل عن جذرها الليبرالي وعمقها التاريخي يحولها إلى شعار وأدلوجة.

٣٠ راجع: إلياس مرقص، **المذهب الجدلي والمذهب الوضعي** (دمشق: نشر خاص، ١٩٩٢).

٣١ - المصدر نفسه.

٣٢ - راجع: ياسين الحافظ، "في المسألة القومية"، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٩، (٥/ ١١٠٥)

٣٣ راجع: إلياس مرقص، **نقد العقلانية العربية**، ط١ (دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٧)، ص ١٣

٣٤ المصدر نفسه، ص ١٣.

٣٥ يربط معظم المثقفين عندنا الإمبريالية بالرأسمالية، متجاهلين الإمبريالية ما قبل الرأسمالية، جرياً على الأسطورة التي أسسها لينين، ربما لكي يخفي العنصر الإمبريالي في القومية الروسية. لا يقول الشيوعيون أي كلمة عن سياسة الترويس في الجمهوريات السوفييتية السابقة.

٣٦ نشير إلى وضع العرب والمسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية والدول الأوروبية بعد الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١، والنظر إلى كل منهم على أنه إرهابي أو همجي، وربط الإرهاب بالإسلام على أنه صفته الجوهرية.

٣٧ راجع: ياسين الحافظ، "في المسألة القومية الديمقراطية"، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٥، (٥/ ١٠٩١)

٣٨ المصدر نفسه، ص ٥٠، (٥/ ١٠٠٦)

٣٩ يعرف كارل ماركس الدولة تعريفات عدة من بينها أنها "الحياة الأخلاقية للشعب". راجع كارل ماركس في "نقد فلسفة الحق عند هيغل.

٤٠ بخلاف أطروحات كثيرة أشار إليها الكتاب في المتن والحواشي، وأشار إلى عدم اتفاقه معها من بعض الوجوه. ونضيف إليها أطروحات الدكتور برهان غليون في معظم كتبه، بدءاً بكتاب "بيان من أجل الديمقراطية"، حتى في طبعته الخامسة، عن المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ٢٠٠٦. وقد لاحظنا تناقضاً بين مقدمة هذه الطبعة ونص الكتاب.

٤١ في هذه المسألة يتجلى الفارق بين التجربة التركية، حيث نشأت الحركة الإسلامية في كنف الدولة القومية، واستوعبت تباعاً مبادئ المواطنة، وأقبلت على المشاركة في اللعبة الديمقراطية، فتطور خطابها السياسي وممارستها، وبين تجارب الحركات الإسلامية في العالم العربي، قبل أن يبدأ بعضها بالتفاعل مع الدولة والمشاركة في حياتها السياسية، وتغير من ثم خطابها السياسي. ولا يزال من المبكر الحكم على مدى جدية هذا التوجه، ولا سيما بعد أن حقق بعضها نجاحاً تستحقه في تونس ومصر.

تقرير المؤتمر السنوي للمركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات عن اللّغة والهويّة

عقد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات مؤتمره السّنوي للعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة في الدّوحة في الفترة ما بين ٢٤ و٢٦ آذار/ مارس ٢٠١٢. وقد افتتح المؤتمر سموّ ولي عهد دولة قطر الشّيخ تميم بن حمد آل ثاني، الذي قام كذلك بتوزيع جائزة المركز السّنوية على الفائزين من الباحثين والباحثين الشّباب. وفي حفل الافتتاح، أُلقيت كلمتان افتتاحيّتان؛ كانت الأولى منهما لأنطوان زحلان، وكانت الثّانية لعبد السلام المسدّي.

وعلى مدى أيّام المؤتمر الثّلاثة، وقعت معالجة محورَيْن كبيرين؛ اختصّ أحدهما بالتّنمية، والآخر بمسألة اللّغة والهويّة. واختتم الدكتور عزمي بشارة -المدير العامّ للمركز- المؤتمرَ بكلمةٍ مطوَّلةٍ؛ أوضح فيها ما أنتجه المركز على امتداد سنةٍ واحدةٍ من إبداعات وبحوث ودراسات. وتناول في حديثه مشاريع المركز المتنوّعة، وتطرّق إلى مستقبل المركز وخططه؛ وذلك في إطار برنامج تأسيس معهد الدّوحة للدّراسات العليا للعلوم الاجتماعية والإنسانيّة خلال السّنوات الثّلاث القادمة. كما أعلن عن موضوعيْ الجائزة في العام المقبل؛ واللّذين سيتناولان مسألتين هامّتين، تتمثّل الأولى منهما في قضيّة الاندماج الاجتماعي، وتبحث ثانيتهما عن جواب لسؤال مُلحٍّ، هو: ما العدالة؟

المحور الفرعيّ الأوّل: محور اللّغة والهويّة

تضمّن هذا المحور مناقشة ٣٢ ورقةً بحثيّةً، توزّعت على ثمانية محاور. وقد أُلقيت محاضرتان جامعتان في هذا الإطار؛ كانت الأولى منهما للدّكتور رمزي بعلبكي، بعنوان "هويّة الفصحى: بحث في التّصنيف والخصائص"، والثّانية للدّكتور حسن حنفي، بعنوان "الهويّة والاغتراب في الوعي العربي". وقد لاقت المحاضرتان استحسان الحاضرين وتفاعلهم، ونوقشتا باستفاضةٍ. وترأس الدكتور سيّار الجميل الجلسة التي تميّزت بحوارات مستفيضة.

حمل المحور الفرعيّ الأوّل عنوان "اللّغة والهويّة: تجلّيات التّفاعل"، ووقعت معالجته بعقد جلستيْن تناولتا مسائل متنوِّعةً. فقد ترأس الأولى أدونيس العكرة، وقدّم عيسى برهومه مداخلةً عن "الهويّة واللّغة في الوطن العربي: جدل الثّابت والمتغير"، وحلّل تفاعليّة الثّبات والتّغيّر بين اللّغة والهويّة؛ وذلك بعد الإحاطة بالعناصر التي تحكم كلًّا منهما. وانتهى إلى طرح جملةٍ من التّساؤلات المثيرة؛ تتلخّص في الآتي: ما هو السّبيل إلى التّخطيط لسياساتنا الاجتماعيّة واللّغويّة في زمن يمور بالتّحوّلات والتّغيّرات؟ وكيف الولوج إلى هذا العصر بشرعيّةٍ وإنتاجيّةٍ بعيدًا عن الاستهلاك الكسول؟ وهل يمكننا التّحصُّن بالخصوصيّة المُطلقة في عالم يفيض بالمعارف، وتتداخل فيه الهويّات؟ وما السُّبل إلى تمكين اللّغة والثّقافة من الانفتاح العقلاني والشّراكة المُجدية مع اللّغات الأخرى، بمنأى عن الهيمنة والشّموليّة؟

أمّا عمّار بوحوش؛ فقد حلّل مسألتيْ الهويّة واللّغة في البلدان العربيّة، منتقدًا اللّامبالاة التي تلاقيها اللّغة العربيّة في بلداننا العربيّة بما هي لغةٌ تمثِّل وعاءً معرفيًّا، ومنبّهًا إلى عزوف النّخب الجديدة عن القبول بها على ذلك الوجه، وهجرتها إلى لغةٍ أخرى "حديثة"، تكون أكثر قدرةً على التّعبير عن المطالب المعرفيّة للزّمن الحاليّ كما تزعم. وقد شكّلت هذه المفارقةُ الإشكاليّةَ التي بسطها الباحث -إثر ذلك- للنّقاش.

وتحدّثت لطيفة النّجار عن "اللّغة العربيّة بين أزمة الهويّة وإشكاليّة الاختيار". فناقشت المشاكل المطروحة على المواطن العربي، عند تعامله مع ازدواجيّة الفصحى والعاميّة من ناحيةٍ، ومع الثّنائيّة اللّغوية للعربيّة وإحدى اللّغات الحيّة المسمّاة بـ "اللّغات العالميّة". وبيّنت أنّ المعالجة تحتاج إلى جرأة الاعتراف بهذه التّجاذبات، للتوصّل إلى نهايةٍ منطقيّةٍ بعيدةٍ عن العاطفيّة؛ تلك التي تعامل بموجبها العرب مع كلّ ما له علاقة باللّغة والهويّة، بحسب رأيها. وقد أثارت هذه الأطروحة حوارًا هامّا بين الباحثة وجمهورها.

ثمّ تلتها الجلسة الثّانية التي ترأَسها سعيد بنسعيد العلوي، وقدّم عبدالرزاق الدّواي مداخلةً عنونها بـ "في إشكاليّة اللّغة والهويّة والتنوّع الثّقافي". فانطلق في طرحه لهذه المسألة، من أنّ اللّغة مكوِّنٌ أساسيٌّ ومهمٌّ جدًّا، إلى جانب مكوِّنات أخرى للهويّة. ورأى أنّها أقدمُ تجلّيات الهُويَّة الاجتماعيّة والثّقافيّة. فهي مرآة عاكِسةٌ لها، ومُقوِّمٌ أساسيٌّ ضامنٌ لوحدتها واستمرارها؛ هذا فضلًا عن أنّها ناقلٌ بامتياز للثّقافة عبر الأجيال والعصور. وهنا تحدّث الباحث عن التّعدّدية الثّقافية واللّغويّة في الوطن العربي، وطرح كيفيّة معالجتها دون الإخلال بدور اللغة العربيّة المكوِّن للهوية العربيّة، من زاوية ما أسماه بالمواطنة الدّيمقراطية.

وقدّمت فاتن بوشوشة ورقةً بعنوان "المنزلة اللّغويّة للهويّة في الوطن العربي". وعالجت فيها ثلاث إشكاليّات هي: بأيّ معنى تُعدُّ اللّغة منظومةً رمزيّةً مؤسِّسةً للهويّة؟ وكيف يتمكّن الأفراد بفضلها من التّعبير عن الخصوصيّة الثّقافية المشترَكة بينهم، دون أن يتعارض ذلك مع هويّاتهم الخاصّة؟ وهل تدين الهويّة العربيّة بمنزلتها في العالم الإنسانيّ إلى ما أنتجته من منظومات رمزيّةٍ؟ وهل يمكن لهذه المنظومات أن ترتقي بوجود الذّات العربيّة، من مستوى الخصوصيّة إلى مستوى الكونيّة؟ وإلى أيّ مدى يمكن للمنظومات الرّمزية (الفنّ، العلم، الفلسفة) في العالم

العربي، أن تتطوّر بشكل يتلاءم مع تطوّر الحضارة البشريّة؛ بحيث تستطيع الذّات العربية أن تتجاوز حدود وجودها في عالمها الخاصّ، إلى الوجود في غيره من العوالم؟

أمّا أحمد درويش، فقد رسم في ورقته -المعنونة بـ "اللّغة والهويّة: مقارنة بين الحالة العبريّة والحالة الفرنسيّة"- المسار الذي سلكته لغتان. إحدى هاتان اللّغتان بائدةٌ وقع إحياؤها لتكون حاضنةً لهويّةٍ مفترَضةٍ أخرى، بُعثت الرّوح فيها؛ وهي اللّغة العبريّة. وأمّا اللّغة الأخرى، فكانت اللّسان الرّسمي لقوّةٍ عظمى أفل نجمُها، فاستجمعت قواها لتبديل الحضور الفعلي التّعسّفي في المستعمرات السّابقة بحضور ثقافيٍّ مرَحّب به. وشكّل ذلك الحضور امتدادًا للهويّة الثّقافيّة للّغة الأمّ في فرنسا؛ بحيث أضحى الانتماء إلى الفضاء الثّقافيّ الفرانكفوني مسألةً طبيعيةً لا مراء فيها، وبالأخصّ في أفريقيا جنوب الصّحراء. وفي المقابل، أوجدت الحالة المستجدّة تحدِّيًا جدِّيًا للّغة العربيّة في أقطار المغرب العربي؛ حيث كان للّغة الفرنسية حضورٌ متميّزٌ. ودعا الباحث إلى استلهام العبر من التّجربتيْن، لإيجاد مسار معقول مقابل لحماية اللّغة القومية. وقد ألقى الحاضرون في بعض مداخلاتهم باللّائمة على النّخب العربيّة؛ نظرًا إلى كونها الدّافع للتّغريب اللّغوي والمدافع عنه.

المحور الفرعيُّ الثّاني: إستراتيجيّات الاستعمار حيال اللّغة العربيّة

ترأّس الجلسةَ الأولى وجيه كوثراني، وقُدِّمت فيها ثلاث أوراق. فقد اقترح عبد الرحيم الشّيخ -في ورقةٍ مثيرة للحوار- محاولةً لتطبيق "متلازمة كولومبوس"، على ما أسماه تنقيب فلسطين وجينيالوجيا التّسميات الإسرائيلية للمشهد الفلسطيني. واعتبر تلك التّسميات وجهًا من وجوه العدوان على الهويّة؛ نظرًا إلى طمسها التّسميات العربيّة للقرى والبلدات والمدن، ناهيك عن الجبال والوديان والأنهار. وكانت الورقتان الأخريان، متمّمتين لهذا الطّرح؛ وذلك بمعالجة مسألة الفرانكفونية في المغرب، والكيان الصهيوني بالنسبة للّغة العبريّة، ومحاولة طمس العربية من سياق التّداول.

أما الجلسة الأخرى، فقد ترأَّسها محمد العبيدي، وقدّم فيها رشيد بلحبيب ورقته عن "الهويّات اللّغوية في المغرب بين التعايش والتصادم". ثم أعقبته شيامة خير الدين التي قدّمت ورقة تحليلية عن "إشكالية اللّغة العربية في الجزائر بين مخلّفات الاستعمار وضغوط العولمة"، وقد أثارت الورقة حوارات مستفيضة. أما الورقة الثالثة، فقدمتها ناجية الوريمي بعنوان "النّهضويون العرب: من تجديد اللّغة إلى تجديد الخطاب: مقارنة نقدية"، وطرحت الورقة جملة أسئلة عن النّهضويّين العرب ودورهم في إثراء اللّغة العربية.

المحور الفرعيّ الثّالث: قضايا الترجمة والتّعريب في علاقتهما بالهويّة اللغوية

تضمّن جلستيْن عقدتا لمناقشة ستّة مواضيع. وقد عالجت الأوراق المقدَّمة قضايا الترجمة والتعريب، وعلاقتها بالهويّة اللّغوية. ففي قاعة الرّيان، ترأّس ثائر ديب جلسةً تحدّث فيها بسّام بركة عن "التّرجمة إلى العربيّة ودورها في تعزيز الثقافة وبناء الهوية". وأكّد على تفاعليّة الفلسفة واللّسانيات والسّوسيولوجيا في بلورة الوجه الحضاري للّغة بما هي إحدى تعبيرات الهويّة. وبيّن أنّ قدرة اللّغة على الإضافة والاشتقاق، بإنشاء بنى جديدة؛ يُعَدُّ من دلائل حيويّتها. ورأى أنّ اللّغة الأمّ تنشئ الإبداع، وتراكم المعرفة وليس الاتكاء على لغة أخرى. وعقِب ذلك، قام فائز صياغ بمعالجة إشكالية اللّغة وثنائيّة الهوية؛ ملقيًا بالضّوء على أهمية دور التّثاقف في نقل المعرفة إلى الآخر، الذي تعاظمت أهميته. وركّز على الدّور الذي اضطلعت

به التّرجمة في الاكتساب المعرفيّ، حتّى في المرحلة ما بعد الكولونياليّة، ومع انتشار التّعليم الأساسيّ والجامعيّ؛ وذلك بهدف تلبية ضرورات بناء الدّولة، وإقامة المنشآت والأجهزة والهيئات الحكوميّة العامّة وتطويرها. وفي غمرة عمليّة التّثاقف، أو بالأحرى الاكتساب المعرفيّ؛ برزت الهواجس والمخاوف في الثّقافات العربيّة الإسلاميّة المستقبِلَة أو المستهدَفَة. وكانت تلك الهواجس متعلّقةً بما يمكن أن يخلّفه الانكشاف على ثقافات "الآخر" من آثار في الهويّة الوطنيّة. وناقش كمال الخضر "تعريب التّعليم العالي في السّودان: إشكالات التّجربة ومستقبلها". فوضّح أنّ طبيعة المعضلة، تكمن في اعتماد التّدريس على اللغة الأجنبيّة في التّعليم الجامعي، وتحديدًا في مجتمعات عربيّة. وهو الأمر الذي ولّد أجيالًا منفصمةً عن لغتها وثقافتها وتراثها؛ في وقت تحرص فيه الشعوب المختلفة على لغاتها وهويّاتها، وتسعى إلى الانسجام مع القضايا ذات الصّلة. وقد رصد الباحث جملةً من الأسباب التي تجعل من عمليّة تبنّي اللّغة الأجنبيّة في التّعليم العالي معضلةً حقيقيّةً. ورأى أنّ الحلول الأوّليّة لهذه المعضلة منصبّة في مسيرة تعريب التعليم العالي، وإخراج هذا المبدإ إلى حيّز التنفيذ. فاللّغة العربيّة غير قاصرة عن استيعاب العلوم والمعارف، إذا ماحلّت أزمة المصطلح واللغة العلمية؛ وهو طريق قطعت في سبيله أشواطٌ مهمّة.

المحور الفرعي الرابع: الهويّة والسّياسات التّعليمية

تضمّنته جلسةٌ واحدةٌ، ترأّسها علي الكبيسي، وتوزّعتها أربع أوراقٍ. وقد افتتحها عبد القادر الفاسي الفهري بورقة عنوانها: "لغة التعليم والهوية بين السياسة والاقتصاد في نماذج التدبير الأحادية أو التعددية"، فأوجز فيها وأجاد. وانطلق من تجربته وتجربة جيله في المغرب؛ إذ تواجه اللّغة العربيّة أزمةً وتحدّيًا مع لغةٍ أريد لها أن تسود المجتمع المعرفيّ في المغرب، وذلك بعد أن فشلت في إدامة فرض نفسها كلغةٍ عالميّةٍ إثر اكتساح اللّغة الإنكليزية لها. وقد حمل الباحث سبب هذا التّحدي على دور النّخب التي كانت تنادي عشيّة الاستقلال بالتّعريب، ثمّ ما لبثت أن انقلبت على شعارها ذاك، وتبنّت اللّغة الفرنسية لغةً أولى في التّعليم وفي الإدارة إلى حدٍّ ما. وتكرّر مشهد تحدّي اللّغة الفرنسية للّغة العربيّة في المغرب في أوراقٍ أخرى أعدها باحثون آخرون. غير أنّ الباحث الفهري، قد بيّن أنّ قطاعًا واسعًا من النّاس يُجمعون على أنّ اللّغة العربيّة هي -من بين خمس لغات- لغة هويّة معترف بها على الصعيد العالمي. واقترح في معالجاته خمسة طروحات تناولت أسّ المشكلة وتداعياتها، والإجراءات المطلوبة لمعالجتها، وهي التّالية: أوّلًا، التّشريعات والقوانين اللّغوية، ومدى تطبيقها على أرض الواقع وملاءمتها لتطلّعات الشعب، أو رضوخها لمصالح النّخب المتحكّمة. ثانيًا، مظاهر الانفصام اللّغوي والهوّي بين النّخب والجمعيّات المدنيّة ذات النّفوذ والحكم من جهة، وعموم الشعب من جهةٍ ثانية. ثالثًا، مناقشة النّزاعات المحتدّة بين العربيّة والأمازيغيّة، وبين الفصحى والعاميّة، ثمّ بين الفصحى والفرنسيّة. رابعًا، تدارس نوعيّة النّماذج المقترحة لتدبير الإشكالات اللّغويّة المطروحة. خامسًا، معالجة اقتصاديّات اللّغة. واختُتم البحث بخلاصةٍ نقد فيها الباحث السّياسة اللّغوية الرّسمية من ناحية لا جدواها، وعدم ديمقراطيّتها.

وتحدّث عصام مسلط في ورقته عن "السّياسات التّعليمية والتّربويّة ودورها في تعزيز الهوية الفلسطينية - القدس نموذجًا". فحلّل المفارقة بين جهود العدوّ الصهيوني الهادفة -بعد الخامس من حزيران / يونيو- إلى طمس الهويّة العربيّة للفلسطينيّين ومسخ قيمهم، واحتوائهم ضمن وعاءٍ تطبيعيّ من جهةٍ؛ وجهود الفلسطينيّين -ممثّلين في منظّمة التّحرير الفلسطينيّة، والسّلطة الفلسطينية بعد عام ١٩٩٥ - في الإصرار على إدامة الهويّة الفلسطينيّة واستقلاليّتها وتنمية الاعتزاز بالذّات. وقد بيّنت الورقةُ أنّها سياسةٌ نجحت في الحدّ - بشكل كبير- من تأثيرات المشروع الصّهيوني؛ وذلك على الرّغم ممّا يفرضه "الواقع"

من تعامل يوميٍّ ومصلحيٍّ مع الآخر وبالنّسبة إلى القدس، والتّحديات التي تواجهها الهويّة العربيّة. ولم يكتف الباحث بمواقف لفظيّة لمعالجة قضية الثّقافة والهويّة العربيّة للقدس. فقد اقترح جملةً من الإجراءات، أوجزها في مقترحات منها: العمل على إعادة فتح جميع المؤسّسات الفلسطينيّة التي أغلقتها إسرائيل، ودعمها من أجل الحفاظ على هويّة القدس عربيّةً فلسطينيّةً، ومواجهة الهجمة الشّرسة الصّهيونيّة ومشروع تهويد المدينة المقدّسة. ثم الاهتمام بالمواقع الدّينيّة الإسلاميّة والمسيحيّة، وعلى رأسها المسجد الأقصى، وكنيسة القيامة. يُضاف إلى ذلك منع تسرّب المباني والبيوت العربيّة إلى أيدي اليهود، ودعم اقتصاد المدينة المقدّسة. ورأى أنّ التّخلّص من النّظرة الصهيونيّة تجاه القدس؛ هو أحد المقدّمات لتحريرها من العنصريّة والشّوفينيّة، ولجعلها من جديد مركزًا للإشعاع الدّينيّ والرّوحيّ لديانات التّوحيد، الإسلاميّة والمسيحيّة واليهوديّة.

ثمّ قدّم العربي فرحاتي ورقةً عن "السّياسات اللّغوية في الإصلاحات التّربوية بين ضرورات الهوية وتحدّيات العولمة". وناقش الأبعاد الثّلاثة في تعليم اللّغة؛ والمتمثّلة في دورها المعرفي، ودورها السّوسيولوجي، ودورها البيداغوجي اللّغوي أو ما أسماه بـ "الدّيداكتيكي". وسلّط الضّوء على الدّور الذي تلعبه اللّغات -تلك التي أضفى عليها صفة العولميّة- في صياغة عالم المعرفة في الحقبة الرّاهنة. إذ أوضح أنّ "هذه اللّغات في عصر العولمة، بدت وكأنّها حاجاتٌ لغويّة ذات أولويّةٍ قصوى؛ بما تتمتّع به من عالميّةٍ وثراءٍ يستوعب المنتوج الحضاريّ، ولا يمكن الاستغناء عنها. فصارت لغات منافسةً للّغات الأمّ حتّى في النّطاق المحلّي؛ ممّا يهدّد اللّغة الأمّ بزهد أهلها فيها واستغنائهم عنها".

وتلا ذلك تقديم أسماء عبد الله العطيّة ورقةً عن الهويّة واللّغة من منظور نفسيٍّ تربويٍّ. وتساءلت فيها عن الدّوافع التي جعلت من علاقة اللّغة بالهويّة مسألةً إشكاليّةً في حياتنا المعاصرة.

المحور الفرعي الخامس: اللّغـة والهويّـة من منظور سياسيّ

ناقش المحور الفرعيُّ الخامس موضوع اللّغة والهويّة من منظور سياسيٍّ، في جلسةٍ ترأّستها رفيعة غباش، وتحدّث فيها ثلاثة باحثين. وقد افتتحها محمد غاليم بورقته المُعنونة بـ "اللّغة والهويّة في ضوء النّظرية السّياسية". فناقش فيها مدخلات الشّأن اللّغوي التّعدّدي، الذي بدأت تعالجه النّظرية السّياسيّة في العقدين المنصرمين، والمتأتّي من التّصارعيّة اللّغوية على السّيادة والتّعبير عن هويّات فرعية. وقد رأى أنّ المغرب العربيّ يمثّل نموذجًا منها؛ إذ تتصارع اللّغة العربيّة على مستويين. أوّلهما محلّيٌّ، تتصارع فيه مع المحكيّات كالأمازيغية واللّهجة العاميّة والحسّانية، ولا يُستبعد في هذا المستوى العاملُ السّياسيّ في التّأليب ضدّ العربيّة. وثانيهما، تتصارع فيه العربيّة مع الفرنسيّة لغة المستعمر الفرنسي؛ تلك التي يقع تحويلها إلى اللّغة المعرفيّة والإداريّة، على الرغم من نصّ الدّستور على اعتبارِ العربيّة اللّغةَ الوطنيّة والرّسميّةَ في المغرب. وخلُص إلى أنّ ركنيْ المواطنة والدّيمقراطيّة يشكّلان حلًّا، من حيث ما دعاه "بالمواطنية الدّيمقراطيّة"، التي تضمن للّغة العربيّة موقعًا من حيث كونها لغة المواطنة؛ هذا مع قبولها باللّغة الأمازيغيّة واللّهجة الحسّانيّة، لكونهما تمثّلان سمات لقطاعٍ كبير من المجتمع المغربي.

وقد قدّم نادر سراج ورقةً عن "الشّباب والتّغيير في العالم العربي، لغة الشّعار السّياسي: المضامين والنّتائج". وتناول فيها الشّعار السّياسي في الثّورات العربيّة، ورصد فيها ما كان عاميًّا وما كان فصيحًا وما كان أجنبيًّا. كما نظر في تنوّعات هذا الشّعار السّياسي والوضع النفسي الدّافع لصياغته، ودلالات الاستخدامات العاميّة والفصحى تفاعليًّا مع الوضع النّفسي للجماهير.

وقدّم سالم لبيض الورقة الأخيرة، وكانت تدور حول "المسألة اللّغوية في تونس، مقاربة سوسيولوجيّة".

وانطلق فيها من مناقشة المسألة اللّغوية في تونس، بحكم أنّها تشهد أحد التّحديات الواضحة التي تواجهها اللغة العربية في المغرب العربي. وصاغ أطروحته انطلاقًا من "مسلّمة نظريّةٍ باتت متداولةً، مفادها أنّ العلاقات اللّغوية تُحكم اليوم بما يسمّى بـ "الإمبرياليّة اللّغوية"، القائمة بدورها على نوع من الاختلال في العرض والطّلب بين لغةٍ وأخرى. بمعنى آخر، فإنّ الهيمنة الاستعماريّة العسكريّة -في البداية- ثمّ السياسيّة والاقتصاديّة لاحقًا، قد وضعت اللّغات الوطنية في موضع الدّونيّة في أوطانها الأصليّة؛ ممّا جعل لغات كثيرة تذوب لصالح اللّغات القويّة المهيمنة، مثل الإنكليزيّة والفرنسيّة. ولقد تمكّنت اللّغة العربيّة، بفضل حماية القرآن لها، أن تصمد". ورصد لبيض ملاحظتين مهمّتين في هذا المجال؛ إحداهما تتمثّل في السّياسة التي دعاها بالشوفينية اللّغويّة في فرنسا، والتي لا تسمح للهجات واللغات المحكية والمكتوبة في فرنسا بمزاحمة اللغة الفرنسية تحت أيّ ذريعةٍ من جهة. وتشجيع فرنسا على التّفتيت اللّغوي للّغة العربيّة في مستعمراتها ومناطق نفوذها السّابقة، وصرفها الأموال على ذلك، وبذلها الجهود العلميّة من أجل تلك الغاية. ومن هنا، طرح الباحث التّحدي الكبير الذي تعيشه اللّغة العربيّة في أقطار المغرب العربي، ومنها تونس. والملاحظة الثّانية تكمن في الدّور السّلبي الذي تمارسه النّخب في تونس (وبقية أقطار المغرب العربي) في الانتصار للفرنسيّة على حساب العربية. وقد بيّن لبيض أنّ هذا النّقاش العاصف حول التعريب والفرنسة، مازال مستعرًا في تونس بعد الثّورة، وأنّ النّخب الفرنكوفونيّة تستميت في الدّفاع عن اللّغة الفرنسيّة، وجعلها رائدة للعلم والثّقافة والمعرفة في تونس.

المحور الفرعي السّادس: تشكّل الهويّة وإعادة إنتاجها

ترأّس هذه الجلسة رشيد بوحبيب، وتضمّنت الجلسة أربعة بحوث؛ قدّم أوّلها عزّ الدين بوشيخي عن "اللّغة والتّعليم والهوية في الدول العربية"، وطرح فيها رؤيته عن تأثيرات تلك العناصر الثلاثة وتفاعلاتها مع بعضها البعض. أمّا ورقة إدريس مقبول؛ فقد تمحورت حول انتقال التّحدّي -من وجهة نظره- بين الحرب على اللّغة العربيّة في المؤسّسات التّربوية، إلى الحرب على الهويّة. وهي قضيّةٌ خطيرة تعيشها اللّغة العربيّة والهوية القومية في أركان وطننا العربي، سواء في الخليج العربي، أو في المغرب. وقد لاحظ الباحث أنّ الانطلاق نحو المستقبل، غير ممكن دون أن نحسم إبستمولوجيًا الأمر في التساؤلات الخاصة بموقع كلٍّ من اللغة، والوجود، والهويّة، والتّربية. وبالإجابة عن تلك التّساؤلات؛ سيتحدّد التّشكّل المستقبلي للهويّة، ودرجة استيعاب المواطن العربي للتحديات التي يواجهها وجوده وكينونته. وعرّج الباحث على الدّعاية المضادة، التي تتعاون كلٌّ من الجهات الأجنبيّة والنّخب المضلّلة على بثّها؛ وذلك للنّيل من اللّغة القوميّة، بوصفها تعبير عن الذّات والهويّة.

أمّا هيثم سرحان؛ فقد قدّم ورقةً موسومةً بـ "تخصّص اللّغة العربيّة وآدابها في الجامعات العربية: غياب التخطيط واختلال السياسات". وتعرّض فيها لأهميّة اللّغة العربية كتعبير عن الذّات العربية، وانتقد تدهور أوضاع أقسام اللّغة العربيّة وآدابها وعلومها في الجامعات العربيّة، وعدّ ذلك من العوامل المهمّة في أزمة العالم العربيّ اللّغويّة؛ تلك الأزمة التي تُمثّل عائقًا من عوائق التقدّم والتّنمية والحداثة والتحرّر والمَدَنيّة. وفي هذا المستوى، يظهر بُعدان أساسيّان؛ يرتبط الأوّل منهما باختلال السّياسات اللّغوية في العالم العربيّ، وما يندرج تحتها من غياب الحقوق اللّغوية، وفقدان السّيادة اللّغويّة القادرة على منح الإنسان العربي إحساسًا بالتفوّق في الهويّة العربيّة وتعزيز الانتماء إليها؛ ويقترن ثانيهما بغياب التّخطيط اللغويّ النّاجم عن عدم إدراك أهميّة اللّغة العربيّة في إشاعة المفاهيم الجماعيّة، وتنظيم الرّؤى وتنسيق الأفكار. وهو الأمر الذي يؤدّي إلى انبعاث الهويّة، وخلق حالات تقارب قادرة على إيجاد نواظمَ مُشتركة

ولغة عمليّة ترأب التصدّعات التي يعيشها العالم العربي". وخلُص الباحث إلى أنّ اللّغة العربيّة تتجاوز محتواها الصّوتي والمعجمي؛ لتتحول إلى قيمةٍ رمزيّةٍ تتعلق بالهويّة.

واختتم عبد الصّمد الرّواعي الجلسة، بمداخلةٍ عنوانها: "تمكين اللّغة وتمتين العربية: قراءة في عربية التدريس والتعريب والصحافة". فناقشت الورقة كسابقاتها المأزق الذي تعيشه اللّغة العربيّة بسبب كونها اللّغة القوميّة لأقطار المغرب العربي، والعدوان والتّحدي الذي تتعرّض إليهما من ناحية فرض الفرنسية لنفسها كلغةٍ للمعرفة والثّقافة. وقد كان هذا الطّرح مشتركًا بشكل يكاد يكون تامًّا بين الأوراق التي ألقاها باحثون من دول المغرب العربي، وتماهت معها أوراق تحدثت عن محاولات لفرض الإنكليزيّة في المشرق لنفس الهدف.

المحور الفرعي السّابع: لغة التّعليم والهوية: تحدّيات الواقع ورهانات المستقبل

ترأست الجلسة بتول خليفة، وتحدّث فيها أربعة باحثين. أوّلهم كان سليمان العايد، من خلال ورقةٍ عنوانها "إسهام برامج تعليم العربية في تجذير الهويّة". فوضّح فيها -شأن أوراق أخرى- أهمية اللّغة العربيّة في صياغة الهويّة القوميّة، وقدم مقارنةً ذهنيّةً بين ما كانت عليه العربيّة وما آلت إليه. وقد بيّن التّحدّيات اللّهجيّة الداخلية من جهة، وتحدّيات لغات الخارج من جهة أخرى؛ موصيًا بجملة من الإجراءات التي لا بدّ منها لإصلاح حال اللّغة العربية، وذلك من خلال إعادة النّظر في البرامج والمنهج والمقرّرات، وتحديثها لتكون قادرةً على مواجهة التّحدّي الذي تواجهه اللّغة المعاصرة.

وقدّم محمّد العبيدي ورقةً بعنوان: ضعف التّمكّن اللغوي وسؤال الهوية"؛ فأوضح فيها أثر ضعف التّمكن اللغوي على تبلور الهوية، ضاربًا أمثلةً حيّةً على ذلك. وبيّن في الوقت ذاته، أهمّية التمكّن اللّغوي بما هو وسيلةٌ من وسائل تأكيد الهوية. وناقش حسن حمزة قضية "المعجم العربي وهوية الأمة"؛ من خلال تصوّر مفاده أنّ غياب السّماع بعد الخليل بن أحمد، يُعَدُّ مشكلةً بنيويّةً عاشها المعجم العربي. وأنّ أهميّة السّماع والتّقرير، تحتّمها أهميّة إثراء اللّغة وتفاعلها مع بيئتها. وخلُص الباحث إلى القول: إنّ المعجم العربي "لم يصنع بعدُ مدوّنته التي يُجمَع فيها كلام العرب، أو ما يمثّل تمثيلًا جزئيًّا كلام العرب. وما دام الأمر على هذه الصّورة، فلن يكون المعجم العربيّ الحديث صورةً حقيقيّةً عن هذه اللّغة، وعن هويّة أصحابها". واختتم كمال الدين حسين الجلسة بورقته الموسومة بـ "موروث الحكي الشعبي مصدرًا لتعلّم اللغة وتشكيل هوية الطفل". فركّز على أهميّة الموروث المحكي في إثراء اللّغة، وبيّن أنّها ظاهرةٌ عالميّةٌ؛ طارحًا من وراء ذلك عاملين لتأكيد وجهة نظره، "الأوّل: عالميّة الحكي الشّعبيّ، وخاصّةً حكايات الحيوان، وحكايات الخوارق التي يحسُن توظيفها مع صغار الأطفال، والتي لا يخلو منها موروث حكائيّ لأيّ أمّةٍ من الأمم، ولأيّ شعب من الشّعوب. والثّاني: أنّ تعليم الأطفال تذوّق اللّغة، يكون أسبق من تعليمهم المفرداتِ اللّغوية ومعناها، ومن تلقينهم النّحو والقواعد مجرّدة عن صفتها الإنسانية".

المحور الفرعي الثّامن: الهويّة ولغة التّعليم في البلاد العربية

ترأّس الجلسة التي مثّلت خاتمة بحوث اللّغة والهوية كمال عبد اللطيف، وتحدّث فيها أربعة متحدّثين. وفي البداية، قدّم أحمد حسين حسنين ورقة عنوانها: "لغة التعليم وتأثيرها في الهوية العربية: دراسة ميدانيّة على عيّنة من الطلاب المصريين في ظل أنظمة تعليمية متباينة". فبيّن فيها العلاقة التفاعلية بين اللغة والهوية، ورأى أنّ اللّغة ترقى إلى الوعاء

المكون للهوية؛ إذ "أنه لا تكاد توجدُ محاولةٌ واحدةٌ لتحديد بنيتها، لم تدخل اللّغة في صميمها؛ وذلك على الرّغم من الاختلاف بشأن طبيعة العناصر الأخرى المشكّلة للهويّة. ولكنّ اللّغة العربيّة غدت في الآونة الأخيرة تُواجَه بتحدّيات جمّة، هي ذاتها تحدّياتٌ للهويّة العربيّة ولمجمل الوجود العربي ذاته. فبحكم أنّ اللّغة هي مصدر الهويّة؛ شكّلت أزمتها "أزمةً مصدريّةً" للهويّة. وهي أزمةٌ تتفاقم، عندما تستمرّ اللّغات الأجنبيّة في مزاحمة العربيّة في مجمل فضاءات التّفاعل الاجتماعي والثّقافي، وخصوصًا في مؤسّسات التّعليم العامّ والجامعي. ورأى الباحث أنّ إشكاليّة بحثه تكمن في "فهم طبيعة العلاقة التّفاعليّة بين متغيّرين رئيسين هما اللّغة والهويّة في سياق المجتمع العربي، والنّظر في اللّغة السّائدة والمهيمنة في أنظمة التّعليم المختلفة، وتأثيراتها في الهويّة. وبمعنى آخر، كيف تتأثّر الهويّة الوطنيّة والعربيّة لدى الطلّاب بلغة التّعليم التي يدرسون بها ويتعلّمون؟".

وتحدّثت نادية العمري عن الهويّة ولغة التّعليم في البلدان العربية. فرأت في أطروحتها أنّ البحث يقترح "مقاربةً شمولية تفاعليّةً لإشكال الهويّة؛ تتكامل فيها مكوّناتٌ متعدّدةٌ، وتلعب فيها اللّغة العربيّة دور الرّابطة الجامعة والقطبيّة؛ وذلك دون أن ينتفي دور اللّهجات المحلّية، أو دور اللّغات الأجنبيّة، في تركيب أو إغناء هويّة العربي محليًّا وقطريًّا وكونيًّا. ويعتني البحث بافتراض الاستقلال النّسبيّ للمقاربة التّربويّة لإشكال هويّة المتعلّم اللّغوية، ومصلحته المبنيّة على مبدإ خدمة المتعلّم قبل كلّ اعتبار". وقد ناقشت الباحثة المسألة من خلال الازدواجيّة والثّنائية والتّعددية اللّغوية.

وطرحت بعض النّظريّات الخاصّة بهذا الشّأن، فرأت أنّ نجاح التّعلّم وجودته؛ يُعَدُّ أمرا أساسيًّا للتشبّث بالهويّة. وفي هذا الصّدد، يتعيّن عند النّظر إلى اللّغة العربية إيجاد المنفذ الناجع في صياغة سياسات التّعلّم والتّعليم باللّغة العربيّة. وناقش الدكتور محمد جبرون موضوع "انشقاق الهوية: جدل الهوية ولغة التعليم بالمغرب الأقصى من منظور تاريخي"؛ مسلّطا الضّوء على الطّيف التّاريخي لآلية التّعليم بالمغرب في مراحل متعدّدة، وما استنبطه من عبر منها.

وكانت ورقة أنور الجمعاوي مسك الختام في أعمال اللّغة والهوية، وكان عنوانها: "تعريب المصطلح التقني: قراءةٌ نقديّةٌ في منجز المعجم العربي". فبعد أن عرض الإطار المفاهيمي المتعلّق بالمصطلح والمعجم؛ قام بإجراء تحليل لخمسة معاجم مستخدمة في التّرجمة الإلكترونية. واستخلص نتائج جيّدةً تلقي الضوء على أهمّيّة هذا الحقل المعرفي في موضوع اللّغة العربية؛ خصوصًا في ظلّ انتشار الفضاء الإلكتروني كفضاء معرفي.

هكذا، كانت أعمال المؤتمر وأيّامه حافلةً بتبادل الآراء والحوارات العميقة، سواءً كان ذلك في قاعات النّقاش، أو حتى في خارجها. وقد أثمرت تلك الحوارات حصيلةً معرفيّةً كبيرةً؛ تفاعل معها الحضور ليس بالنّقاش فحسب، بل وفي إجابتهم عن الأسئلة الاستبيانية الخاصة التي وُزِّعت عليهم في ختام أعمال المؤتمر. وسيعمل مركزنا العربي للأبحاث ودراسة السّياسات على طبع أعمال المؤتمر ونشرها في أقرب وقت؛ لتكون مادّةً خصبةً تثري المكتبة العربيّة، وتسهم في مخاض الثّقافة العربيّة اليوم.